PRAD
1935
VII-VIII

SPIS RZECZY.

Rozprawy. Str.

Przegląd społeczny.

Z kraju i ze świata.

Oceny książek i wzmianki.

Z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Kronika Z. P. I. K.

PRĄD

MIESIĘCZNIK POŚWIĘCONY ZAGADNIENIOM ŻYCIA KULTURALNEGO I SPOŁECZNEGO

TOM 29 LIPIEC — SIERPIEŃ 1935 ROK 22



LIPIEC — GRUDZIEŃ

55

WYDAWNICTWO ZW. POLSKIEJ INTELIGENCJI KATOLICKIEJ

LUBLIN :: :: :: :: :: :: :: UNIWERSYTET



Ks. ST. WAWRYN T. J.
Kraków

Ku przebudowie ustroju w Polsce.

Nasza przełomowa epoka jest pod znakiem nowego ustroju i najgłębsze korzenie współczesnego kryzysu są natury strukturalnej. A obecny przełom nie rozwija się wcale po linji wolności jednostki — liberalizm, doniedawna wszechwładny, traci popularność i jest w rozkładzie, — ani po linji omnipotencji państwa. Jeśli szereg państw weszło na drogę dyktatury, to jest to raczej chwytaniem się doraźnej deski ratunku, której chyba nikt za stałą formę ustroju nie uważa. Przeciwnie, idziemy — mniejsza o to, wprost czy ubocznie — ku państwu zbudowanemu organicznie, ku państwu korporacyjnemu. Idea korporacyjna nie jest bowiem problemem teoretycznym, który stworzono dla zabawki filozofom. Dowodem na to jest fakt, że na drogę jej realizacji weszła już i to w ciągu ostatnich nielicznych lat większość państw w Europie: Włochy, Portugalja, Austrja, Szwajcarja, Anglja, Jugosławja, Łotwa, Estonja a nawet tak liberalna Francja i inne.[1] Gdy chodzi o Polskę, system gospodarki kapitalistycznej nigdy w niej nie był wszechwładnym, a obecnie traci coraz więcej na opinji. Nie jest też dla niej odpowiednią formą etatyzm czy dyktatura — ś. p. marsz. Piłsudski za cel swych rządów uważał usamodzielnienie społeczeństwa, czego dowodem jest ostatnie jego dzieło, Konstytucja stwarzająca ramy „państwa społecznego". O tem ani rząd ani BBWR, aby zostać wiernymi jego ideologji, zapomnieć nie mogą. Więc inny jest „ustrój przyszłości" dla państwa polskiego. Za taki ustrój, opinja polska uważa korporacjonizm i w nim widzi naszą konieczność państwową.[2]

[1] Tym próbom realizacji nowego ustroju w różnych krajach wypadałoby poświęcić osobny artykuł.

[2] Na temat: *Ku przebudowie ustroju społecznego* pisaliśmy w tym roku szereg artykułów w organie *Sodalis Marianus*. Właśnie ostatni z nich (z czerwca) miał za przedmiot stosunek opinji polskiej wobec ustroju korporacyjnego.

Pragniemy obecnie wskazać na program i sposób realizacji tego ustroju na gruncie polskim. Oczywiście nie sposób jest wchodzić tu w techniczne szczegóły przebudowy, nie zamierzamy też podawać żadnych „cudownych środków", gdyż ich nie posiadamy — nieśmiało wskażemy tylko na główne wytyczne tej przebudowy, któreby odpowiadały rzeczywistości polskiej. Punktem wyjścia musi być nie co innego, jak nowa Konstytucja R. P. Właśnie 10 pierwszych jej artykułów określa R. P. jako „państwo społeczne", którego treść pokrywa się z tem, co katolicy nazywają państwem solidarystycznem. Oto niektóre z nich:

art. 1. 1. Państwo Polskie jest wspólnem dobrem wszystkich obywateli.

art. 2. 1. Na czele Państwa stoi Prezydent Rzeczypospolitej.
2. Na Nim spoczywa odpowiedzialność wobec Boga i historji za losy Państwa.
3. Jego obowiązkiem naczelnym jest troska o dobro Państwa.
4. W Jego osobie skupia się jednolita i niepodzielna władza państwowa.

art. 4. 1. W ramach Państwa i w oparciu się o nie kształtuje się życie społeczeństwa.
2. Państwo zapewnia mu swobodny rozwój, a gdy tego dobro powszechne wymaga, nadaje mu kierunek lub normuje jego warunki.
3. Państwo powoła samorząd terytorjalny i gospodarczy do udziału w wykonaniu zadań życia zbiorowego.

art. 5. 1. Twórczość jednostki jest dzwignią życia zbiorowego.
2. Państwo zapewnia obywatelom możność rozwoju ich wartości osobistych oraz wolności sumienia, słowa i wierzeń.
3. Granicą tych wolności jest dobro powszechne.

art. 7. 1. Wartością wysiłków i zasług obywatela na rzecz dobra powszechnego mierzone będą jego uprawnienia do wpływania na sprawy publiczne.

art. 8. 1. Praca jest podstawą rozwoju i potęgi Rzeczypospolitej.
2. Państwo roztacza opiekę nad pracą i sprawuje nadzór nad jej warunkami.

art. 9. Państwo dąży do zespolenia wszystkich obywateli w harmonijnem współdziałaniu na rzecz dobra powszechnego.

Jak widać, zasady te są nawskroś solidarystyczne, na czem poznali się odrazu obrońcy klasowości.[1] Niedość na tem. Art. 5 i 8 dają postawy idei korporacyjnej (praca), art. 4. (3) zawiera jądro tej idei tj. samorząd gospodarczy, o którym tak określa art. 76:

1. Dla poszczególnych dziedzin życia gospodarczego powołuje się samorząd gospodarczy, obejmujący izby rolnicze, przemysłowo-handlowe, rzemieślnicze, pracy, wolnych zawodów oraz inne zrzeszenia publiczno-prawne.
2. Ustawy mogą łączyć izby w związki i nadawać im osobowość publiczno-prawną.
3. Do rozważania zagadnień, dotyczących całokształtu życia gospodarczego, opinjowania o projektach ustaw gospodarczych, tudzież harmonizowania poczynań w poszczególnych gałęziach gospodarstwa narodowego — może być ustawą powołana Naczelna Izba Gospodarcza.
4. Nadzór nad działalnością samorządu gospodarczego sprawuje Rząd przez powołane do tego organa.

Artykuł ten jest zresztą nieznaczną odmianą art. 68 Konstytucji marcowej, który do niej wszedł na wniosek ks. K. Lutosławskiego. Opierając się na wyżej wspomnianych artykułach Konstytucji, pragniemy przedstawić program i taktykę przemiany ustroju w Polsce.

Program. Program ten zawierać będzie trzy niejako kolejne etapy: organizowanie związków zawodowych, samorządu gospodarczego i korporacyj. Liberalizm rozbił w proch wszelkie zrzeszenia społeczne, sparaliżował je a nawet nieraz zakazywał. Stąd życie społeczeństwa, tego naturalnego organizmu, zostało niekształtne i rozbite. Należy je odnowić. Pierwszym ku temu krokiem są zrzeszenia wynikające z pracy, związki zawodowe, ku

[1] Oburzony na ten „dekalog" *Robotnik* z d. 31.III. 1935 nazywa go „safandulstwem solidarystycznem". *Państwo Pracy* z d. 20.I. 35 daje wyraz swego oburzenia w artykule p. t. *Kukułcze jajo, Przemiany* (grudzień 1934) w art. *Z deszczu pod rynnę.* Zżyma się również i *Front Robotniczy* z d. 21.IV. b.r. w artykule *Nicowanie starego ubrania.* Dziwić jedynie może, że pisarze katoliccy nie podnoszą tego właśnie charakteru solidarystycznego nowej Konstytucji. Tudzież żałować trzeba, że ks. red. E. Kozłowski, przedstawiciel Polski na międzynarodowym zjeździe Korporacjonistów w Wiedniu, mówiąc o idei Korporacyjnej w Polsce, nie wspomniał ani o tej idei w nowej Konstytucji, ani o jej solidaryzmie. Por. *Głos Narodu* z d. 7.VI. 1935.

którym skłania człowieka naturalna wspólnota potrzeb i konieczność obrony wspólnych interesów. Prawa do tych wolnych zrzeszeń bronił wobec całego świata liberalistycznego Leon XIII w encyklice *Rerum Novarum*. W pierwszym rzędzie chodzi o związki zawodowe robotników. Arcybiskup Ketteler powiedział: „Do tego należy przyszłość kto rozwiąże kwestję robotniczą". Związki te w Polsce już istnieją i liczą razem zgórą pół miljona członków. W tem Centralny Komitet Wykonawczy (C. K. W.) zbliżony do P. P. S. liczy około 150 tysięcy, (przed kilku laty blisko 400 tysięcy) tyleż liczy Związek Związków Zawodowych (Z. Z. Z.) popierany przez rząd obecny — reszta przypada na związki chrześcijańskie i inne. Wszystkie związki przechodzą obecnie trudne czasy wskutek kryzysu i bezrobocia; słabe i rozbite są związki chrześcijańskie podzielone na Zawodowe Zjednoczenie Polskie zbliżone do N. P. R. i Chrześcijańskie Związki Zawodowe, bliskie Ch. D. Kilkukrotne próby ich zjednoczenia zawiodły.

Niedawno przepowiadano zniesienie wszystkich tych wolnych związków i stworzenie na ich miejsce jednego związku państwowego.[1] Jeśli chodzi o wzgląd państwowy obok związków komunistycznych największą obawę budzi polski C. K. W., który stoi na gruncie walki klas — nieznanej zagranicą przez najwybitniejszych socjalistów jak Mac Donald, de Man, Vendervelde, obojętny jest dla ojczyzny i ulega wpływom międzynarodowym. Przeto w ramach i w duchu Konstytucji pracować nie może. Niedość wyraźna jest postawa Z. Z. Z., który waha się między ideologją syndykalizmu i „państwa społecznego" B. B. W. R. Syndykalizmu, który głosi walkę klas, podsyca zarzewie społecznej rewolucji i uważa ojczyznę za dobro samych burżujów, całkiem nie przyjmuje, twierdząc, że walka klas jest konieczną tylko do chwili, do póki klasa pracująca nie zdobędzie pełnych praw wśród innych warstw społecznych.[2] Zasada ta obrony pokrzywdzonych jest

[1] Taki wniosek wysnuwano z przemówienia premjera L. Kozłowskiego z dnia 1 sierpnia 1934 na plenarnem posiedzeniu klubu B. B. W. R.

[2] *Założenia kierunkowe Związków Zawodowych* i uchwalone na II Kongresie Z. Z. Z. w dniu 8 stycznia 1934 w Warszawie. Nakładem Wydawnictwa „Front Robotniczy".

słuszna i zgodna z Konstytucją, tylko można wątpić, czy Z. Z. Z. będzie jej wiernym. Najzupełniej szczerze w duchu Konstytucji mogą działać związki chrześcijańskie. Dlatego, jeśli Z. Z. Z. woła z dumą: *My stanowimy o treści* (Konstytucji),[1] to chyba z większą słusznością winny wołać związki chrześcijańskie: „My wlejemy treść w Konstytucję".

Obok związków robotniczych wielką wagę mają inne związki klas średnich, które słabną dzięki temu, że obecnie rośnie liczba kapitalistów i proletarjuszów i chodzi głównie o zawody drobnego rolnictwa, handlu i rzemiosł. Szczególnie Polska, kraj rolniczy i mało przemysłowy, na organizowaniu samych robotników poprzestać nie może. Ponadto do wychowania społecznego i obudzenia wspólnoty zawodowej wiele przyczynić się może ruch spółdzielczy jak Kasy Stefczyka, spółdzielnie kredytowe, handlowe, rolnicze, mleczarskie, spożywcze. Czego w ten sposób dokonać można, tego najśmielszym dowodem wieś Lisków (ks. Biziński) i Albigowa (ks. Styczyński). Oprócz tego istnieje już potężny i dość scentralizowany ruch pracowników umysłowych: lekarzy, adwokatów, notarjuszów, inżynierów, urzędników, nauczycieli i t. p. Nie trzeba dowodzić jak ważne są te placówki i jak zbawienną rolę mogą odegrać wśród nich związki chrześcijańskie, jak Towarzystwo Nauczycieli Szkół Średnich i Wyższych i Stowarzyszenie Chrześcijańsko-Narodowe Nauczycieli Szkół Powszechnych wśród nauczycieli, czy wśród lekarzy Zjednoczenie Polskich Lekarzy Katolików. Nie można też zaniedbać związków zawodowych pracodawców, gdyż związki zawodowe, mające być podstawą struktury społecznej, muszą dążyć do harmonijnej współpracy robotnika, pracownika umysłowego i pracodawcy. Związki zawodowe popiera państwo, gdyż ostatnio uchwalona ordynacja wyborcza przyznaje im miejsce w kolegjach wyborczych do Sejmu i udział w wyborach do Senatu, dzięki czemu będą one wywierały rzeczywisty wpływ na skład tychże izb.

Katolicy winni dołożyć wszelkich starań, aby zjednoczyć, wzmocnić i rozbudować związki chrześcijańskie, dla działalności

[1] *Front Robotniczy* z dnia 9.VI. 1935, str. 7.

których otwiera się pole wprost olbrzymie. Musimy sobie zdać sprawę, że katolickie organizacje w Polsce naogół za mało podkreślają solidarność i zamiłowanie do pracy zawodowej — fakt ten uderza wyraźnie w zestawieniu z zagranicą np. z Belgją. Zwłaszcza Katolickie Stowarzyszenia Młodzieży mimo wspólnej ideologji należałoby organizować więcej według odrębności zawodowych, jak rolnicza, robotnicza, miejska.

Samorząd gospodarczy. Wolne związki zawodowe są pierwszym stopniem struktury społecznej — krokiem następnym jest wyposażenie tychże związków w samorząd. Związki te powstają niejako samorzutnie ruchem „zdołu", jako wyraz społecznych potrzeb, a jako takie nie wiążą innych członków danego zawodu. Aby one miały moc wiążącą, muszą mieć zlecony sobie „zgóry" pewien zakres władzy. Uczynić to może państwo wyposażając je w samorząd i nadając im charakter osób publiczno-prawnych. Ś. p. prof. Wł. Jaworski sprawę samorządowych związków zawodowych uważa za najważniejszą dla państwa. Stworzenie podobnego samorządu gospodarczego w Polsce poleciła już, stworzona nieco na wyrost, Konstytucja z dnia 17 marca 1921 w postaci izb gospodarczych i Naczelnej Izby Gospodarczej (art. 68). Artykuł ten z małemi zmianami wszedł w skład Konstytucji z dnia 23 kwietnia 1935 r. jako art. 76, który wyżej cytowaliśmy. Niektóre z wspomnianych tam izb zostały już powołane do życia: rolnicze (rozp. Prez. Rz. P. z dnia 22 marca 1928), przemysłowo-handlowe (rozp. Prez. Rz. P. z dnia 15 lipca 1927), rzemieślnicze (rozp. Prez. Rz. P. z dnia 7 czerwca 1927). Rozporządzenia te mają charakter ustaw wykonawczych na mocy specjalnego pełnomocnictwa — dwa ostatnie zaś rozporządzenia zostały wypracowane za min. Eug. Kwiatkowskiego. Samorząd ten jest przymusowy t. zn. każdy, który wykonuje jakiś zawód, musi być wpisany na listę jego członków i poddać się zarządzeniom Izby, która ma moc stanowczą w sprawie danego zawodu. Izby podlegają nadzorowi rządu, który polega na prawie zatwierdzania uchwał i prawie inspekcji.

Z zawodów wolnych powołano do życia izby lekarskie, adwokackie i notarjalne. Z izb wymienionych w Konstytucji brak

jeszcze izb pracy (najemnej), ale sądzimy, że i one zostaną wkrótce powołane do życia.[1] Nie jest też wykluczonem, że z czasem powstaną jeszcze inne izby np. spółdzielcze. Dotąd nie stworzono jeszcze związków poszczególnych izb, o których mówi art. 76 Konstytucji — istnieje tylko Związek izb przemysłowo-handlowych — w szczególności będą musiały powstać związki izb pracy i zawodów wolnych. W ten sposób związki zawodowe, powstające niejako samorzutnie, wchodzą w strukturę państwa i stają się jego częścią organiczną, gdyż istotnie — wbrew temu, co głoszą syndykaliści — tak potężnego ruchu państwo nie może mieć ani przeciw sobie, ani nawet poza sobą. Pozostaje jeszcze drogą ustaw lub dekretów Prez. Rz. P. powołać do życia izby pracy, związki innych izb oraz Naczelną Izbę Gospodarczą — tą drogą samorząd gospodarczy byłby już ostatecznie ukonstytuowany, podobnie jak jest nim samorząd terytorjalny po ustawie z dnia 23.III.1933 r.

Niewątpliwie najwięcej trudności przedstawia stworzenie N. I. G., choć przypuszczać można, że i ta sprawa dojdzie do skutku w ciągu najbliższych lat. Jej zadanie określa art. 76 Konstytucji jako „rozważanie zagadnień, dotyczących całokształtu życia gospodarczego, opinjowanie o projektach ustaw gospodarczych, tudzież harmonizowanie poczynań w poszczególnych gałęziach gospodarstwa narodowego" — wątpliwość pewną budzi to, czy N. I. G. wedle tych słów jest organem naprawdę stanowczym i samorządnym. Sądzimy, że tak — na to wskazują i same słowa i ustęp następny artykułu, który mówi o nadzorze, lecz gdzie niema samorządu, tam nie może być mowy o nadzorze — zdaje się jednak, że myślą ustawodawcy było, aby N. I. G. nie odrazu wyposażać w uprawnienia stanowcze, lecz stopniowo w miarę jej rozwoju. Ostrożność ta jest słuszna. W takim razie rzeczą niezwykłej wagi będzie określić ilość mandatów, jaka przypaść w niej winna poszczególnym izbom. W tym względzie obok stanu liczeb-

[1] Oprócz innych związków robotniczych domagają się tego również Chrześcijańskie związki zawodowe na zjeździe w dn. 13 i 14 sierpnia 1933 r. w Warszawie, ale oczywiście w duchu korporacjonizmu, który przyjmują.

nego tych izb pod uwagę brać należy racje gospodarcze ogólnopaństwowe.

Ustrój korporacyjny. W ten sposób stworzony samorząd gospodarczy jest Stadjum bezpośrednio przygotowawczem do ustroju korporacyjnego, lecz nim jeszcze nie jest. Należy bowiem wziąć pod uwagę ten fakt, że w izbach rolniczych zasiadają samodzielni producenci rolni (większej i mniejszej własności) i siły techniczne dyplomowane, a niema tam wcale robotników rolnych, podobnież robotnicy nie zasiadają w izbach przem.-handl. natomiast w izbach pracy nie zasiądzie żaden z pracodawców. Taki stan rzeczy, będący rodzajem kompromisu między zasadą stanowości (korpor.) i klasowości, jest na razie koniecznością którą uznała dla stosunków polskich Rada Społeczna przy Prymasie Polski. Z walką klas, którą dotąd sztucznie podsycano, nie można się nie liczyć, ale nowego ustroju na niej budować nie można — jest ona sprzeczna z duchem i literą polskiej Konstytucji (dekalog)! Wszak izba pracy, skupiająca bez różnicy wszystkich robotników ręcznych, nie jest organem jakiegoś określonego zawodu, więc ani korporacją. Niemniej jednakże polskie izby gospodarcze torują drogę do korporacyj — wystarczy je powiązać wedle zasady zawodu, a otrzymamy właściwe korporacje. Praktycznie znaczyłoby wcielić robotników rolnych do izb rolniczych, a przemysłowych — do izb przemysłowo-handlowych, co nie znaczy wcale, że izby pracy należało rozwiązać, korporacje bowiem nie usuwają żadnych wolnych związków. Podobnie zbudowane korporacje łącznie z N. I. G. byłyby już nietylko zwykłym samorządem, lecz rodzimym ustrojem korporacyjnym, który jest kwintesencją problemu społecznego. Niekształtne dotąd i rozbite społeczeństwo stałoby się naprawdę samodzielnym organizmem, kierowamym nadrzędnie przez rząd państwa, który zlecałby mu wciąż nowe agendy i uprawnienia.

Wówczas rząd byłby odciążony od spraw gospodarczych, pod których ciężarem ugina się, a nieraz i załamuje, tudzież parlament byłby odciążony od spraw, na których się nie rozumie i które zwykł jest traktować po macoszemu a w społeczeństwie zniknęłoby tak olbrzymie dziś pole dla partyjnych demagogów, poli-

tycznych warchołów i społecznych trutniów. Zbliżyłby się może koniec okresu chaosu i niekompetencji!

Cel pracy parlamentarnej. Przedstawiony program korporacyjny jest osiągalny na drodze powolnej ewolucji państwa w ramach i w duchu jego Konstytucji. Nie jesteśmy za wprowadzeniem nowego ustroju przez narzucenie go społeczeństwu zgóry, ono samo ma się do niego przysposobić i niejako naturalnie ze siebie wyłonić. Państwo polskie na tę drogę już weszło i przechodzi konieczne ku temu próby. Próby nie wyrosłe z polskiej rzeczywistości lecz narzucone z zewnątrz i byłyby za ryzykowne i pełne przykrych a może i kompromitujących niespodzianek. Olbrzymią pracę należy pokonać, lecz i zwłokę tę należy ścierpieć, aby kroczyć drogą pewną i niezawodną. Dalsza rozbudowa związków zawodowych ma się rozwijać samorzutnie w społeczeństwie i w miarę ich rozwoju państwo rozbudowywać będzie samorząd gospodarczy. Gdy ten samorząd zda próbę życia, przyjdzie czas, że można będzie się domagać zmiany a właściwie tylko uzupełnienia 76 art. Konstytucji, którаby pozwoliła dokonać przesunięcia wśród izb gospodarczych w kierunku wybitnie zawodowym i korporacyjnym. Przekształcenie to podkreślamy jeszcze raz — jest zupełnie w duchu „dekalogu", który jest i ma pozostać niejako pokładem niezmiennym obecnej Konstytucji.

Jeśli chodzi o zmianę Konstytucji, to jak zamieściła *Gazeta Polska* z dnia 25.IV z chwilą podpisania nowej Konstytucji przez p. Prez. Rz. P. poczyna się nowy okres w historji ustroju. Okres próby. Zmiana Konstytucji nie jest rzeczą trudną: do czego, gdy odbywa się z inicjatywy Prezydenta Rzplitej, wymagana jest zwykła większość Sejmu i Senatu, gdy zaś z inicjatywy Rządu lub Sejmu — większość ustawowa (art. 80). W Konstytucji określonoby ustrój i kompetencje poszczególnych korporacyj, a zwłaszcza N. I. G., jej zasadniczy stosunek do Rządu i Parlamentu. Dalszą rozbudowę ustroju korporacyjnego państwa dałyby ustawy wykonawcze.

Oto cel programu w dziedzinie ustrojowej — musi on jednak być twórczym również w dziedzinie polityki społecznej, jedno i drugie uskuteczniane być ma głównie w pracy parlamentarnej. Ostatni punkt nie jest przedmiotem naszym, lecz wspominamy

o nim niejako mimochodem, aby zaznaczyć, że zmiana ustroju nie jest jedynym celem programu, ale również i inne reformy społeczne, których wymaga sprawiedliwość społeczna, a które iść mają w kierunku planowości gospodarki narodowej, uwłaszczenia mas, unormowania warunków pracy, płacy i opieki społecznej, zwalczenia bezrobocia, unarodowienia handlu i uwolnienia przemysłu od wpływu obcych kapitalistów. Zaznaczyć tu jedynie pragniemy, że program społeczny korporacjonistów katolickich idzie znacznie dalej niż np. program prof. Jaworskiego, zespołu, *Nasza Przyszłość* czy innych korporacjonistów konserwatywnych: ustrój konserwatywny nie jest dla nas żadną miarą środkiem do utrzymania zachwianego liberalizmu gospodarczego.

Taktyka. Co więcej! Obok programu rzeczą, która może umożliwić lub udaremnić jego wykonanie, jest sama taktyka. W ciągu najbliższych miesięcy odbędzie się zapewne nader interesujące i ważne przegrupowanie układu sił politycznych w Polsce. Można przypuszczać, że po uchwaleniu nowych ordynacyj wyborczych do Sejmu, Senatu i na Prezydenta, na ich podstawie zostaną niezadługo dokonane nowe wybory.

Społeczeństwo katolickie staje więc w obliczu nowych problemów i zadań. Rozumiemy dobrze, że po linji dotychczasowych małych programów i „podartych partyjek" obecnie iść już nie możemy, a próżno się łudzić, aby katolicy stworzyli jedno stronnictwo polityczne.

Któż zespoli politycznie katolików z B. B., Ch. D., N. D., czy N. P. R.?

Oto na początku lutego b. r. prasa katolicka (*Głos Narodu*, *Kurjer Warszawski*, *Czas*, *Przegląd Katolicki*) poruszała palące to zagadnienie, jakie stanowisko winni zająć katolicy przy nowych wyborach. Pisano o konieczności jednego ruchu katolickiego, chrześcijańskiej moralności czy polityki kościelnej, lecz konkretnie do niczego się nie doszło — i zapewne nie dojdzie.[1] Zdaje nam

[1] *Głos Narodu* z dn. 14.VI w artykule p. t.: „Jedyne rozwiązanie trudności" podaje to rozwiązanie, które widzi tylko w korporacjonizmie. Ciekawy ten artykuł jest godny uwagi, bo rzuca więcej światła na tło obecnych przemian.

się, że zespolenie katolików w jedno stronnictwo polityczne jest i niemożliwe i — obecnie mniejszej wagi. Na skład nowego parlamentu przemożny wpływ wywrą nie partje, lecz ugrupowania gospodarcze i komunalne. Wyborca będzie zmuszony szukać nie programów partyj, lecz osób i ich programów społeczno-gospodarczych. Ten wzgląd zdaje się zwalniać działaczy katolickich od pracy „montowania" naprędce jednej partji. Zaniedbanie to będzie można im wybaczyć, jeśli staną oni solidarnie nie wokół działaczy partyjnych, lecz przy korporacjonistach i mężach konstruktywnej pracy, mężach tego typu i miary, co min. Eug. Kwiatkowski — bo zjednoczyć nas może tylko program reform ustrojowych i społecznych. „Blok katolicki" winien się odnaleźć niejako samorzutnie w nowym parlamencie, gdzie przez realizację wskazanego programu może skutecznie odrobić dotychczasowe zaniedbania i powetować poniesione klęski. A z obecnym rządem, który wszedł na drogę solidaryzmu, można będzie współpracować w dziedzinie reform ustrojowych i społecznych w duchu nowej Konstytucji — i doprowadzić do chrześcijańskiej konstrukcji państwa korporacyjnego. A w każdym razie nie widzimy żadnej celowości skazywania ruchu katolickiego na bezruch i uwiąd beznadziejnej opozycji, nie rozumiemy również, co za pożytek może przynieść bezsilne „rzucanie grochem o ścianę". Sądzimy natomiast, że *śmiały i wielki program katolicki przy skutecznej taktyce może wlać treść w ramy Konstytucji i wrócić organiczne życie młodemu państwu polskiemu.*

S. E. NAHLIK
Lwów

Rola Katolicyzmu w stosunkach międzynarodowych.

I. Uwagi wstępne.

Autor, który w krótkim szkicu syntetycznym ogarnąć pragnie perspektywę kilkunastu wieków, wyjaśnić musi, że łatwo o nieporozumienia i nieścisłości, wynikłe chociażby tylko z konieczności określania temi samemi nazwami różnych treściowo pojęć. Zakres treściowy wyrazów podlega ewolucji historycznej. Stąd też, choć tą samą nazwą np. określamy i średniowieczne państwo feudalne i nowoczesne państwo suwerenne, różnica treściowa między temi dwoma pojęciami ogromna, choć i jedno i drugie obejmujemy jednolitym pozornie wyrazem „państwo". Podobnie stosunki międzynarodowe średniowiecza, opartego na jednolitych, zgóry pochodzących normach etyki i prawa natury, były czem innem, niż stosunki międzynarodowe dzisiejsze, gdy na wszystko patrzymy przez szkła prawa narodów — kompleksu norm wynikłych z woli samych podmiotów tego prawa. Sama nazwa „prawo narodów" wreszcie, co innego określała w średniowieczu, gdy nie było jeszcze państw suwerennych — nazwa ta odnosiła się wtedy do norm obowiązujących między ludźmi, należącymi do różnych społeczeństw; co innego oznacza dziś, gdy rozumiemy przez nią ogół norm prawnych, obowiązujących w stosunkach między suwerennemi państwami — fikcyjnemi jestestwami, które, nie posiadając realnego bytu, są jednak i jedynymi twórcami i jedynemi podmiotami tych norm. To też dzisiejsze „prawo narodów" w małej tylko mierze uznać można za dalszy ciąg „ius gentium". Za parawanem tej samej nazwy rozegrała się daleko sięgająca ewolucja historyczna.

Rola katolicyzmu w stosunkach międzynarodowych, w stosunkach między społeczeństwami odmiennemi tradycją, kulturą, organizacją polityczną. Jaka była ta rola? Jaka jest? Jaka będzie?

Jeśli zechcemy odpowiedzieć najpierw na pytanie, jaką była ta rola, rozróżnić musimy rolę katolicyzmu w teorji i w praktyce stosunków międzynarodowych.

II. Średniowieczna teorja stosunków międzynarodowych.

Teorja stosunków międzynarodowych zawdzięcza powstanie i zasadniczy kierunek swojej ewolucji uczonym katolickim — i to katolickim nie z wyznania tylko, ale z myśli i przekonania — ludziom tej miary, co św. Augustyn i św. Izydor z Sewilli na przełomie starożytności i średniowiecza, św. Tomasz z Akwinu w dobie rozkwitu średniowiecza, Franciszek Victoria O. P. i Franciszek Suarez S. J. na przełomie średniowiecza i czasów nowożytnych.

By zsyntetyzować krótko, o ile to możliwe, ich poglądy, rządzi stosunkami międzynarodowemi — jak zresztą wszystkiemi innemi działami życia ludzkiego — jedno niezmienne prawo natury. Wszystko, co zostało przez Boga stworzone, otrzymało od Niego normy wiecznego prawa. Podstawowe zasady tego prawa wypisane są w sercu każdego człowieka, ale tylko najbardziej podstawowe zasady porządku prawnego. Dalsze normy wysnuwają się z zasad prawa natury jako ich konieczne następstwo, a szczegółowe normy pozytywne są bliższemi określeniami tych zasad.[1]

Czem będą więc — według uczonych katolickiego średniowiecza — normy tego, co dziś nazywamy „prawem narodów", normy współżycia cywilizowanych narodów? Będą to normy, oparte w swoich szczegółach na ustanowieniu ludzkiem,[2] ale wysnute w drodze rozumowej z zasad prawa natury, które wytyczyło im kierunek i granice, które jest nieustannym regulatorem ich zgodności z porządkiem, nadanym człowiekowi przez Boga.

[1] O. Schilling, *Das Völkerrecht nach Thomas von Aquin.* 1919 s. 18—24.

[2] „consensus gentium" podług Suareza, L. Legaz y Lacambra, *Die Rechtsphilosophie des Franciscus Suarez* w Zeitsch. f. öffentl. Recht. r. 1934.

Pod rządem norm, opartych na niezmiennych podstawach prawa natury, żyją więc nietylko jednostki, ale i państwa. I podobnie, jak ludzie, nie są one tworami izolowanemi, w pełni udzielnemi. Jak jednostki są członkami państwa, tak państwa są członkami związku ludzkości — „Respublica sub Deo".[1] Głową tego związku jest Bóg, który dał mu prawo natury. Idea w ten sposób pomyślanej społeczności międzynarodowej pojawia się już u św. Tomasza, ale do dalszych konsekwencyj doprowadzają ją uczeni wieku XVI-tego, Victoria i Suarez. Obaj oni mówią o czemś, co dziś nazwalibyśmy współzależnością międzynarodową. Oto, ich zdaniem, żadne wolne miasto, republika czy królestwo nie może samo sobie wystarczyć.[2] Państwa potrzebują się wzajemnie, muszą się porozumiewać i pomagać sobie. To też świat nie jest zbiorem niezależnym państw, ale stanowi naturalną społeczność, bo, jak pisze Suarez, „ród ludzki, choć podzielony na różne narody i państwa, zawsze zachowuje pewną jedność, i to nietylko gatunkową (przyródniczą), ale też polityczną i moralną. Wskazuje na to naturalna zasada wzajemnej miłości i miłosierdzia, która rozciąga się na wszystkich. nawet cudzoziemców, bez względu na pochodzenie".[3]

Przez takie przesłanki dochodzą niektórzy myśliciele katoliccy do idei ponadpaństwa. Przed wyraźnie postawioną zasadą władzy międzynarodowej cofnął się jednak Suarez, choć jego teorja zdawała się w tym kierunku zmierzać.[4] Śmielszy jest w tym względzie Victoria, który wyraźnie przyznaje społeczności narodów chrześcijańskich charakter społeczności prawnej, wyposażonej

[1] Schilling s. 45.

[2] Co do Suareza, por. Delos, *Le Problème de l'Autorité internationale d'après les Principes du droit public chrétien et les Publicistes espagnols du XVI siècle* w Révue générale de Droit international public. r. 1927.

[3] „Humanum genus, quatumvis in varios populos et regna divisum, semper habet aliquam unitatem, non solum specificam, sed etiam politicam et moralem, quam indicat naturale praeceptum mutui amoris et misericordiae, quod ad omnes extenditur, etiam extraneos, et cuiuscumque nationis" (Suarez II, XIX, 5).

[4] Delos s. 516.

w odrębną osobowość, która, niezależnie od woli poszczególnych członków, decydować może o swym ustroju i prawach, Victoria pisze o tem: „Podobnie, jak większość obywateli państwa może ustanowić monarchę nad całem państwem, wbrew woli innych, tak też większość chrześcijan, pomimo nawet oporu reszty, może prawnie powołać jednego monarchę, którego wówczas wszyscy monarchowie i wszystkie kraje powinny słuchać...

...cały świat bowiem, który w pewnej mierze jest jednem państwem, ma władzę stanowienia praw słusznych i uwzględniających interesy tych wszystkich, którzy żyją w zasięgu prawa narodów... nie może jedno państwo powiedzieć, że nie chce być wiązane prawem narodów; zostało ono bowiem ustanowione powagą całego świata".[1]

Społeczność międzynarodowa dla Victorii nie jest więc zbiorem niezależnych państw, ale — podobnie jak państwo — jest naturalną społecznością organiczną, od państwa tylko hierarchicznie wyższą.

W umyśle uczonych katolickich rysował się tu niewątpliwie ideał społeczności chrześcijańskiej, na której czele stałby Papież— Głowa Kościoła. Ale i niechrześcijanie nie mają stać poza zasięgiem etyki i prawa natury. Początkowo sądzono wprawdzie nieco inaczej, ale już Papież Inocenty IV, przeciwstawiając się poglądom głoszonym przez Kardynała Henryka z Suzy, nie pozwala pozbawiać niewiernych mienia i wolności, nie pozwala walczyć z nimi, o ile przestrzegają przepisów prawa natury i nie przeciwstawiają się czynnie nauczaniu Ewangelji.[2] Prawa niewiernych do wolności

[1] „Sicut maior pars Reipublicae regem supra totam Rempublicam constituere potest, aliis invitis, ita pars maior Christianorum, reliquis etiam resistentibus, Monarcham unum creare iure potest, cui omnes principes et provinciae parere teneantur...

...habet enim totus orbis, qui in aliquo modo est una Respublica, potestatem ferendi leges aequas, et convenientes omnibus, quales sunt in iure gentium... non licet uni regno nolle teneri iure gentium: est enim latum totius orbis auctoritate". Fr. de Victoria, *De potestate civili relatio*. Wyd. Associaciòn Fr. de Victoria. Madrid r. 1933 s. 304. 14, 112.

[2] *L'Eglise catholique et le Droit des Gens* w Recueil des Cours de L'Académie de Droit Intern. de la Haye. r. 1925 vol. I.

i dyspozycji swemi ziemiami broni później na Soborze w Konstancji Polak, Paweł Włodkowic.[1] Najdobitniej jednak głosi zasadę równości wszystkich narodów Victoria w słynnym traktacie „De Indis", gdzie z podziwu godną śmiałością przekonań nie waha się zwrócić ostrza tego poglądu przeciw własnej ojczyźnie — Hiszpanji.[2]

Stosunki między państwami mogą rozgrywać się w ramach bądź pokojowych, bądź wojennych. Zasady stosunków pokojowych omawia już św. Tomasz, który za najważniejsze uważa dotrzymywanie umów, prawdomówność, roztropność, sprawiedliwość i zmierzanie ku dobru.[3] Zasady te są węzłami łączącemi prawno-naturalne podstawy całego życia społecznego z tem, co dziś nazywamy prawem narodów.

W zakresie stosunków międzynarodowych najbardziej jednak zajmuje klasyków myśli katolickiej zagadnienie wojny. Poglądy ich w tej mierze przechodzą bardzo ciekawą ewolucję.

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa próbowano z niektórych ustępów Ewangelji — „A ja wam powiadam, żebyście się nie sprzeciwiali złemu..." (Mateusz, V, 39), oraz „Włóż kord swój na miejsce jego, albowiem wszyscy, którzy mieczem wojują, od miecza zginą" (Mateusz, XXVI, 52) — wysnuć niekiedy zasadę, że chrześcijanom wogóle nie wolno walczyć. Zabicie człowieka, w jakichkolwiek okolicznościach by nastąpiło, jest zawsze zbrodnią, ktorej żaden wzgląd, nawet obrona ojczyzny, nie zdoła usprawiedliwić. Pogląd ten wyznawali zwłaszcza niektórzy ojcowie Kościoła wschodniego.[4] Ale pogląd ten nie utrzymał się długo. Gdy na przełomie starożytności i średniowiecza chrześcijaństwo wychodzi z katakumb, by z religji maluczkich stać się religją wszystkich warstw społecznych, musi uznać, że w owej epoce niepodobna wszystkich sporów załatwić pokojowo, że zasada

[1] J. Müller, *L'Oeuvre de toutes les Confessions chrétiennes pour la Pax internationale* w Recueil des Cours de l'Academie intern. de la Hayc 1930 vol. I. L. Ehrlich, *Prawo norodów*[2]. 1932.

[2] L. Ehrlich s. 62, G. Goyau s. 182 nn.

[3] O. Schilling s. 29—39.

[4] G. Goyau s. 130 ss,

sprawiedliwości i miłości właśnie nie pozwoli często na pozostawienie miecza w pochwie. I chrześcijaństwo akceptuje wojnę jako konieczność życiową swojej epoki historycznej. To też synod w Arles w r. 314 wymierza klątwę przeciw żołnierzom rzucającym broń,[1] a w nauce formułuje się zwolna słynna doktryna wojny sprawiedliwej.

Doktryna ta jest niewątpliwie wynikiem pewnego kompromisu między teorją a praktyką, między wysnuwaniem najdalszych konsekwencyj z zasady miłości bliźniego, nawet nieprzyjaciela, a koniecznością życiową owego okresu historycznego załatwiania niektórych konfliktów z bronią w ręku.

Początków doktryny o wojnie sprawiedliwej szukać trzeba jeszcze u św. Ambrożego, który powiada, że grzechem przeciw sprawiedliwości jest nie bronić ofiary niesprawiedliwości.[2] W poglądzie tym tkwi już pewne uzasadnienie wojny sprawiedliwej, której teorję pierwszy obszernie przedstawi św. Augustyn, którą za nim rozwiną dalsi myśliciele średniowiecza, która do szczytu dojdzie w dziele św. Tomasza.

Wojna jest dozwolona, ale tylko w razie nieodpartej konieczności, gdy sprawiedliwość została zamącona, a niema innego sposobu, by ją przywrócić. U podstaw wojny musi stać fakt, że przeciwnik pogwałcił prawo, naruszył sprawiedliwość. Jest to jedyna przyczyna, która usprawiedliwia wojnę. Przyczyna ta kreśli zarazem cel słusznej wojny. Może nim być tylko przywrócenie naruszonej sprawiedliwości, utrwalenie pokoju na sprawiedliwych zasadach. Poza ten cel nie wolno walczącemu wykraczać. Każdy, kto wojnę prowadzi, musi mieć ten cel na oku i do niego dostosowywać wszelkie środki, jakich w walce używa, musi być — wedle pięknego wyrażenia św. Augustyna — „bellando pacificus", wojując pokój czyniącym. Prowadzić zaś wojnę może tylko głowa pewnego społeczeństwa, może tylko monarcha — suzeren.[3]

[1] G. Goyau s. 132. [2] G. Goyau, s. 133.

[3] Co do św. Augustyna — Goyau s. 133 ss., Yres de la Briére, *Les Droits de la juste Victoire selon la tradition des theologiens chretiens* w Révue gén. de Droit int. public r. 1925 s. 366 nn. 366 ss.; co do św. Tomasza — Goyau s. 133 ss., La Briére s. 367 — 368, Schilling s. 39 — 45.

W takich warunkach wojna przestaje być aktem gwałtu, staje się środkiem karnym przeciw państwu, które gwałciło prawo, ma taki sam walor sankcji prawnej, jak wykonanie wyroku sądowego. Soto powiada nawet, że w razie wojny sprawiedliwej przeciwnik niema prawa się bronić, powinien ponieść karę za pogwałcenie prawa, a każdy akt oporu z jego strony jest tylko nowem bezprawiem.[1]

W podobny sposób pojmują wojnę wszyscy jeszcze myśliciele XVI-tego wieku. Z teorji społeczności międzynarodowej, jaką rozwija Victoria, wynika niewątpliwie, że — jak państwo ma prawo karać winnych obywateli — tak świat ma prawo karać winne państwa. To też państwo, prowadzące wojnę sprawiedliwą, nie występuje właściwie z własnego tylko prawa, ale z prawa społeczności międzynarodowej do karania swych winnych członków, do przestrzegania ładu i porządku na ziemi. Ale ponieważ praktyka wykazała, że w konkretnym wypadku każda strona jest przekonana o słuszności swojej właśnie sprawy,[2] przeto Victoria radzi unikać nawet sprawiedliwych wojen.[3] Zwłaszcza że: „Ponieważ państwo jest częścią całego świata, kraj zaś chrześcijański częścią całego państwa, przeto sądzę, że — jeśli wojna miałaby być pożyteczna tylko dla jednego kraju czy państwa — to już przez to samo wojna ta byłaby niesprawiedliwa".[4]

Victoria stępia więc ostrze teorji o wojnie sprawiedliwej, ograniczając ją przez rzucenie — tak podstawowej w dzisiejszem prawie narodów — zasady proporcjonalności.

Podobnie chciałby unikać wojny — nawet sprawiedliwej — Suarez. Sądzi on, że ludzie powinniby wprowadzić powszechnie inny sposób załatwiania sporów międzynarodowych. I wspomina

[1] p. Goyau s. 139.

[2] Sam Victoria zresztą przewiduje takie okoliczności, gdy wojna w pewnej mierze po obu stronach jest sprawiedliwa (*De Iure Belli,* 32—33,s. 286).

[3] Goyau s. 187.

[4] „Imo cum una respublica sit pars totius orbis, et maxime Christiana provincia pars totius reipublicae, si bellum utile sit uni provinciae, aut reipublicae cum damno orbis aut Christianitatis, puto eo ipso bellum esse iniustum" (*De Potestate Civili*, 13, s. 304).

o przymusowym arbitrażu. Papież powinienby jako arbiter, na podstawie raz na zawsze ustanowionej kompetencji, rozstrzygać wszystkie spory między monarchami chrześcijańskimi. Niestety, we współczesnym mu stanie stosunków międzynarodowych, sam Suarez nie wierzył, by dało się praktycznie wprowadzić powszechny arbitraż.[1]

Za powszechnego arbitra międzynarodowego uważał papieża także Soto, który wyraził nawet pogląd, że wojna między chrześcijanami nigdy prawie nie może być sprawiedliwa, bo zawsze istnieje przecież możliwość przedłożenia wpierw sporu papieżowi. Dopiero, gdy wyczerpano wszelkie środki pokojowe, można uciec się do wojny.[2]

Tak wyglądał w najogólniejszych zarysach, dorobek myśli katolickiej w dziedzinie stosunków międzynarodowych.

Podstawą norm, jakie rządzą temi stosunkami, jest prawo natury. W jego reżimie współżyją państwa, tworzące organiczną społeczność. Główną zasadą ich współżycia jest dotrzymywanie umów. Spory jedynie w ostateczności rozstrzygać wolno w drodze wojny, prawidłowym sposobem ich załatwiania powinien być arbitraż.

III. Średniowieczna praktyka stosunków międzynarodowych.

Nie pozostawała w tyle za teorją praktyka Kościoła katolickiego, owszem często teorję wyprzedzała. Często poglądy teoretyków były odbiciem tylko faktów znanych im z działalności Stolicy Apostolskiej.

Działalność ta w zakresie stosunków międzynarodowych szła głównie w kierunku ograniczenia do minimum możliwości wojny, a wprowadzenie w jej miejsce, gdy chodzi o załatwienie konfliktów międzynarodowych, środków pokojowych. Działalność

[1] Suarez II, XIX — XX; por. Goyau s. 192 — 193.

[2] p. Goyau s. 193; D. Beaufort. O. F. M. *La Guerre comme Instrument de Secours ou de Punition.* La Haye 1933.

papieża nie była przytem działalnością jednego z suzerenów, który zwraca się do monarchów jako ktoś im równy. Była działalnością czynnika nadrzędnego wobec książąt. Papież uważał się sam za głowę społeczności chrześcijańskiej, głowę przedewszystkiem moralną ale w pewnym zakresie także prawną i polityczną. Ale z drugiej strony, i książęta również, przez cały niemal ciąg średniowiecza, papieża za taką głowę uważali. Jeśli zdarzały się nawet często w praktyce objawy niechęci czy uporu, to w każdym razie w teorji nikt niemal — prócz cesarza — zwierzchnictwu papieża się nie przeciwstawiał. To też pod rządem papieża jako najwyższego organu społeczności i narodów chrześcijańskich — społeczność ta była nie zbiorem niezależnych państw suwerennych, nad których wolę niema nic wyższego — jak jest dziś — ale rzeczywistą społecznością organiczną, podległą zgóry pochodzącym normom jednolitej etyki i prawa natury, uznającą w papieżu stróża i sędziego tych norm. I teorje Victorii czy Suareza nie były wcale doktrynalną mrzonką, ale opierały się na rzeczywistych zasadach organizacyjnych stosunków międzynarodowych średniowiecza. Kwestja, czy we wszystkich konkretnych wypadkach historycznych rząd papieża się realizował, czy nie brak mu było skutecznych sankcyj, jest czemś drugorzędnem. Cyfrowa proporcja między wypadkami, w których sankcja podziałała, a wypadkami, w których okazała się bezsilna, nie wpływa na istnienie czy nieistnienie zasady. Zasada zaś supremacji papieża nietylko moralnej, ale w pewnym zakresie także prawnej i politycznej, niewątpliwie w stosunkach międzynarodowych średniowiecza istniała i papieże w jej myśl postępowali.

By ograniczyć możliwość wojen, a przynajmniej złagodzić jej okropności, Kościół średniowieczny w XI i XII wieku głosi Pokój Boży — Treuga Dei. Przepisy Pokoju Bożego idą głównie w dwóch kierunkach: 1) ograniczyć ilość dni, w które wolno walczyć, do trzech tygodni, z tem, że nadto zakazuje się walki w okresie adwentu, Wielkiego Postu i ważniejszych świąt kościelnych; 2) ograniczyć okropności wojny tylko do członków sił zbrojnych: nie wolno w czasie wojny wyrządzać krzywdy duchownym, kobietom, dzieciom, a nadto kupcom i wieśniakom.

Przepisy o Pokoju Bożym mieściły się głównie w uchwałach synodów lokalnych. Wszyscy mężczyźni podlegli uczestnikom synodu musieli składać uroczystą przysięgę, że przepisów tych będą przestrzegali. Sankcją była klątwa za krzywoprzysięstwo. Postanowienia o Pokoju Bożym miały niewątpliwie na celu przedewszystkiem ograniczenie tej plagi okresu feudalnego, jaką były wojny prywatne. Była też jednak tendencja w kierunku rozciągnięcia ich i na wojny między monarchami. Już w początkach XI w. pojawia się projekt rozszerzenia tych przepisów, zawartych zrazu tylko w normach lokalnych, na cały świat chrześcijański. Z inicjatywy króla francuskiego, Roberta, miał odbyć się w r. 1024 zjazd najwybitniejszych monarchów pod przewodnictwem papieża celem proklamowania Pokoju Bożego dla całego chrześcijaństwa; przed terminem jednak zjazdu papież, Benedykt VIII, i cesarz, Henryk II, umarli i zjazd nie doszedł do skutku. Powszechny Pokój Boży ogłasza dopiero na Soborze w Clermont w r. 1095 Papież Urban II, a cały szereg następnych soborów to potwierdza.[1]

Czy przepisy o Pokoju Bożym w praktyce w całej rozciągłości były wykonywane, to rzecz drugorzędna, historycznie zresztą niezupełnie jeszcze wyświetlona.

W każdym zresztą razie, ta działalność Kościoła przyczyniła się bardzo, jeśli nie do wyeliminowania wojen, to przynajmniej do złagodzenia sposobów, jakiemi je prowadzono. Na zasadach tej działalności oparła się organizacja zakonu rycerstwa, jej duch natknął tylu szlachetnych rycerzy, których nie brakło w średniowieczu. Jeden z nich, Bertrand Duguesclin, wódz francuski w wojnie 100-letniej, woła do swych żołnierzy: „Gdziekolwiek będziecie walczyli, pamiętajcie zawsze, że duchowni, kobiety, dzieci i wieśniacy nie są nigdy waszymi nieprzyjaciółmi".[2]

[1] L. Quidde, *Histoire de la Paix Publique en Allemagne au Moyen-Age.* W Récueil des Cours de l'Acad. de Droit intern. de la Haye. r, 1929 vol. III. Quidde s. 475 482, Goyau s. 142—161, Müller s. 377—378.

[2] „En quelque lieu que vous fassiez la guerre, souvenez-vous toujours que les ecclésiastiques, les femmes, les enfants et les laboureurs ne sont point vos ennemis" (por. Goyau s. 160). Podobną myśl spotykamy w dziele z XIV. wieku p. t. „Arbre des Batailles" benedyktyna Honoré Bonet: „Nul homme ne doit porter le péché d' un autre; pourqoi donc les pauvres Anglais auront-ils mal pour la coulpe de leurs seigneurs?" (ibid. 159).

Dążąc w miarę możności do wyparcia wojen, papieże starają się przyczynić do rozwikłania konkretnych konfliktów między monarchami chrześcijańskimi w drodze pokojowej. Występują tu w roli dwojakiej: albo jako pośrednicy, medjatorzy, albo jako arbitrzy, sędziowie. W pierwszym wypadku są tylko doradcami, godzą, przedkładają, formułują różne możliwe sposoby załatwienia sporu, byle jak najbardziej powaśnionym stronom rokowania ułatwić i do rozlewu krwi nie dopuścić. W roli tej, może czasem niepozornej i niezbyt wdzięcznej, występują papieże niezmiernie często. Do połowy XVII wieku jeszcze w każdym prawie kongresie pokojowym uczestniczy legat papieski, rozumny, doświadczony dyplomata, któremu instrukcje zalecają bezstronnie pomagać stronom w pokojowem załatwieniu sporu.[1] Jak bardzo ceniono objektywizm Stolicy Apostolskiej w funkcji pośredniczej, za najlepszy dowód służyć może okoliczność, że w czasie wojny 100-letniej kilkakrotnie strona angielska prosiła papieża o pośrednictwo, choć był to przecież okres, gdy papieże byli z pochodzenia Francuzami.[2]

Duże zastosowanie w praktyce Stolicy Apostolskiej miała też instytucja arbitrażu, sądownictwa rozjemczego, gdy papież na podstawie zgodnego zaproszenia obu stron rozstrzygał o przedmiocie sporu w sposób stanowczy, wiążący dla stron. Wyroków arbitrażowych papieskich była w średniowieczu ogromna ilość. Do najsławniejszych należał wyrok z r. 1321 w sprawie polsko-krzyżackiej, gdy Jan XXII skazał Zakon na zwrot Polsce Pomorza i zapłatę 30.000 grzywien odszkodowania;[3] oraz wyrok Ale-

[1] Tak np. w r. 1648 nuncjusz Chigi dostaje takie instrukcje: „Observer une parfaite neutralité entre les partis, éviter tout ce qui pourrait donner le moindre soupçon de partialité, ne faire aucune proposition de son chef, ne pas dire son avis sur celles qui seront faites par les plénipotentiaires, se contenter d'écouter et de rapporter les raisons de part et d'autre, et comme le confident des deux partis, et les faire valoir, tour à tour, avec un zèle parfaitement égal" (por. Goyau, s. 207). Misja pokojowa jest istotnym celem dyplomacji papieskiej. I Kardynał Ragonesi nazywa nuncjaturę papieską „un ministerio de paz y de armonia (p. Müller, s. 322).

[2] Goyau, s. 172 ss.

[3] M. Bobrzyński, *Dzieje Polski w zarysie.*[4] 1927 t. I s. 169.

ksandra VI z r. 1493, który podzielił sfery wpływów w nowoodkrytych krajach między Hiszpanję a Portugalję.[1]

Ale papież bywał nietylko arbitrem; bywał prawdopodobnie i sędzią międzynarodowym w ścisłem tego słowa znaczeniu. Arbiter działa z wyboru stron. Sędzia międzynarodowy jest osobą niezależną od wpływu stron, działa na podstawie stale ustanowionej kompetencji.[2] I w takiej roli spotykamy niekiedy papieży. Oto np., gdy Delfin Ludwik przeprawia się do Anglji, by pozbawić korony prawowitego władcę, Jana Bez Ziemi, Papież Inocenty III wkracza na podstawie jednostronnej skargi pokrzywdzonego króla i potępia uzurpatora.[3] Podobnie w wieku XV Książę Burgundji zwraca się do Papieża Marcina V, by uznał Karola VII Francuskiego winnym pogwałcenia traktatu.[4] W takich wypadkach rola papieża była w pewnej mierze rolą sędziego międzynarodowego. Oczywiście, w snuciu analogji z dzisiejszem sądownictwem międzynarodowem należy być ostrożnym. Różnic tu sporo. Dzisiejsze sądownictwo międzynarodowe rozstrzyga tylko spory między państwami; papież sądził tylko jednostki: monarchów. Dzisiejszy sąd międzynarodowy rozstrzyga na podstawie norm pozytywnego prawa narodów; papież rozstrzygał na podstawie norm etyki i prawa natury. Kompetencja dzisiejszego sądownictwa międzynarodowego opiera się na wyraźnem przyjęciu jej przez zainteresowane państwa; kompetencji papieża podlegali monarchowie przez fakt, że byli chrześcijanami. Papież nie wdawał się przytem w sprawy podległe ich władztwu świeckiemu, oceniał tylko kwestję etyczną: kwestję grzechu.[5] Ale też normy, na jakich się ówczesne stosunki międzynarodowe opierały, były głównie — jeśli nie wyłącznie — normami etyki i prawa natury. To też Trybunał, który w ich zakresie działał, musiał być trybunałem etyki.

[1] Müller, s. 344 ss., Goyau, s. 177—178.

[2] Por. definicje rozjemstwa i sądownictwa międzynarodowego w ścisłem znaczeniu — Ehrlich, s. 469, 478.

[3] Goyau, s. 169.

[4] Goyau, s. 175.

[5] Inocenty III, Praelatis per Franciam constitutis 1204: „... Non enim intendimus iudicare de feudo, cuius ad ipsum spectat iudicium ... sed decer-

IV. Upadek znaczenia katolicyzmu w stosunkach międzynarodowych w dobie nowożytnej.

Począwszy od doby renesansu, następuje — z różnych przyprzyczyn, których analiza przekracza ramy niniejszego artykułu— upadek znaczenia katolicyzmu w stosunkach międzynarodowych, i to zarówno upadek zasad katolickich, jak upadek praktycznego znaczenia Stolicy Apostolskiej w stosunkach międzynarodowych.[1] Miejsce jednolitej społeczności narodów chrześcijańskich zajęły suwerenne państwa; miejsce systemu norm międzynarodowych opartych na etyce i prawie natury — zajął zwolna system nowy, system norm nowożytnego prawa narodów, opartego na woli państw suwerennych, które są równocześnie i jedynymi twórcami i jedynemi podmiotami tego prawa. W tej nowej społeczności powszechnej niema ani czynnika ponadpaństwowego, ani norm ponadpaństwowych. Jest tylko czynnik międzypaństwowy i są normy międzypaństwowe. Stolica Apostolska zaś z roli czynnika nadrzędnego spadła do roli czynnika prawnie — bo już nawet nie politycznie — z państwami suwerennemi współrzędnego i jako taki w społeczności międzynarodowej tolerowanego.

V. Objawy wzrostu powagi katolicyzmu w XIX w.

Już od początku jednak XIX wieku znalazły się głosy, zarówno katolików, jak i protestantów, zarówno uczonych: filozofów, historyków, prawników, jak i mężów stanu, które podkreślały silnie zasługę Stolicy Apostolskiej w organizacji międzynarodowej

nere de peccato, cuius ad nos pertinet sine dubitatione censura, quam in quem libet exercere possumus et debemus. ... Ita magnum iudicabis ut parvum; ... praecipue tamen cum contra pacem peccatur". Fr. Speiser, *Conspectus Praelectionum de Jure Canonico*. 1903, s. 49—50.

[1] W XVIII wieku jednym z nielicznych wypadków, gdy Stolica Apostolska próbowała interwenjować, był I rozbiór Polski. Nuncjusz papieski uzyskał od Marji Teresy obietnicę, że zrzeknie się swego działu, jeśli i dwa inne mocarstwa zaborcze ze swoich zrezygnują. Przyrzeczenie to oczywiście żadnych praktycznych następstw nie miało (Goyau, s. 214—215).

średniowiecza, żądając zarazem niekiedy przywrócenia jej dziś podobnej roli.[1]

Głosy te ozwały się ze szczególną siłą w przeddzień Soboru Watykańskiego, z którym wielkie wiązano nadzieje. Sobór u wstępu swych obrad spotkał się z całym szeregiem petycyj: z „Apelem Protestanta do Papieża o przywrócenie Publicznego Prawa Narodów", dziełem idealisty angielskiego, Davida Urquhart'a, z petycją zbiorową katolików angielskich, z petycją protestantów angielskich, z propozycją 20 biskupów armeńskich, z propozycją 40 innych biskupów. Wszystkie te propozycje domagały się sformułowania i uroczystego ogłoszenia chrześcijańskich zasad prawa narodów, a niektóre chciały nawet utworzenia w Rzymie stałego trybunału międzynarodowego.[2]

[1] Poglądy takie wypowiadał przedewszystkiem cały szereg uczonych katolickich, jak Chateaubriand, De Maistre. Bardziej charakterystyczne są jednak głosy ludzi, których o szczególną sympatję dla katolicyzmu podejrzewać nie można. U schyłku jeszcze wieku XVIII William Pitt Młodszy powiada o Papieżu: „Son autorité, momentanément affaiblie par des causes regrettables, peut très facilement recouvrer le prestige perdu. Rome seule peut faire entendre une voix impartiale et dégagée de toute préoccupation extérieure". (por. Goyau, s. 216). August Comte wyraża głęboki podziw („profonde admiration") wobec „système catholique du Moyen Age que l'on devra concevoir de plus en plus comme formant jusqu'ici le chef d'oeuvre politique de la sagesse humaine". [V, 231].

[2] Tak np. protestanci angielscy piszą w swej petycji: „Nous faisons appel à Votre Sainteté pour déclarer de nouveau, soit en vertu de votre propre autorité, soit au moyen du Concile qui va s'assembler, cette loi et ces maximes qui furent déclarées et imposées jadis par le Siège même que Votre Sainteté occupe aujourd' hui, afin qu'elles puissent devenir un guide pour la conduite de ceux de nos compatriotes qui appartiennent à cette Eglise dont Votre Sainteté est le chef, tout en étant une lumière pour le monde entier" (Müller, s. 371). Najdalej idące były postulaty biskupów armeńskich. Żądali oni sformułowania deklaracji prawa narodów złożonej z 4 rozdziałów; drugi z nich określałby warunki wojny sprawiedliwej; czwarty ustanawiałby w każdym kraju trybunał dla badania sprawiedliwości wojen. Poza tem przy Stolicy Apostolskiej powstałby trybunał najwyższy złożony z prawników wszystkich narodowości, dla orzekania, czy wzajemne stosunki społeczeństw odpowiadają moralnym prawom chrześcijaństwa (Goyau, s. 221—222).

Sobór Watykański został nagle przerwany i żadnych uchwał co do stosunków międzynarodowych nie powziął. Ale niemniej był on w dużej mierze początkiem nowego okresu w rozwoju Kościoła. Stolica Apostolska znów staje się czynnikiem aktywnym w stosunkach międzynarodowych, choć oczywiście rola jej nie dorasta poziomu średniowiecznego.

Papież znów bywa powoływany na pośrednika lub arbitra. Różne traktaty arbitrażowe republik Ameryki łacińskiej ustanawiają go stałym arbitrem.[1] Jeśli chodzi o państwa europejskie, Leon XIII w r. 1885 rozstrzyga spór niemiecko-hiszpański o wyspę Yap w archipelagu karolińskim. Papież wystąpił tu w roli arbitra z inicjatywy Bismarcka.[2] W r. 1898, wobec grożącej wojny między Stanami Zjednoczonemi a Hiszpanją — niemiecki minister Bernard Bülow proponuje powołanie na arbitra papieża, a w liście do ambasadora niemieckiego we Wiedniu pisze, że decyzja żadnego innego czynnika nie będzie miała tej siły moralnej, co decyzja papieża.[3]

W obliczu pierwszej powszechnej na wielką skalę zakrojonej inicjatywy pokojowej, jaką jest Konferencja Haska z r. 1899, pojawia się myśl, by zaprosić Stolicę Apostolską do udziału w Konferencji, myśl popierana przedewszystkiem przez monarchów niekatolickich: cesarza rosyjskiego i królową holenderską. Wskutek intryg rządu włoskiego projekt spełzł na niczem i do papieża zwrócono się jedynie z prośbą o poparcie moralne.[4] W odpowiedzi, którą odczytano na plenum Konferencji, Leon XIII podkreślił, że „do naszej roli należy nietylko udzielanie poparcia moralnego (scil. przedsięwzięciom tego rodzaju), ale—i to szczególnie — współpraca efektywna; chodzi bowiem o rzecz... ściśle

[1] Müller s. 340, Goyau s. 228, 230 — 231.
[2] Goyau s. 224 — 227.
[3] *Die grosse Politik der europäischen Kabinette 1871—1914.* Sammlurg der diplom. Akten des auswärtigen Amtes. Berlin 1926 — 1927. XV, 10 — 12 19 — 20.
[4] J. Sägmüller, *Der Apostolische Stuhl und der Wieder aufbau des Völkerrechts und Völkerfriedens.* 1919 s. 28.

złączoną z naszym boskim urzędem, który, z woli Boskiego Założyciela Kościoła i z tradycji wielu wieków, posiada pewnego rodzaju wysokie posłannictwo pośredniczenia w pokoju. W istocie, powaga najwyższego Pontyfikatu przekracza granice państw; obejmuje wszystkie narody, pragnąc je złączyć w prawdziwym pokoju Ewangelji; jego działalność, mająca na celu dobro ogólne ludzkości, wznosi się ponad partykularne interesy, którym służą różni wodzowie państw; to też on właśnie lepiej niż ktokolwiek inny może nakłaniać do zgody rzeszę narodów o tak różnej umysłowości".[1]

W czasie wielkiej wojny światowej, Papież Benedykt XV, podejmując tradycje wielkich papieży średniowiecza, nieustannie nawołuje zwaśnione narody do opamiętania, występuje w roli medjatora, proponując zawarcie pokoju na warunkach sprawiedliwości i wprowadzenie potem rządów prawa opartych na stałej instytucji arbitrażowej. Medjacja Benedykta XV okazała się jednak bezskuteczna.[2]

Obecny papież, Pius XI, w encyklice inauguracyjnej z r. 1922, wypowiada zdanie, że poszanowanie prawa międzynarodowego u wszystkich narodów świata może wywalczyć tylko siła moralna, a taką siłą rozporządza Kościół jako czynnik ponadnarodowy, wyposażony w misję nauczania, wsparty o wspaniałą tradycję wieków.[3]

[1] Il entre tout spécialement dans notre rôle, non seulement de prêter un appui moral, mais d'y coopérer effectivement, car il s'agit d'un objet... intimément lié avec notre auguste ministére, lequel, de par le Divin Fondateur de l'Eglise, et en vertu de traditions bien des fois seculaires, posséde une sorte de haute investiture comme médiateur de la paix. En effet, l'autorité du Pontificat suprême dépasse les frontiéres des nations; elle embrasse tous les peuples, afin de les confédérer dans la vraie paix de l'Evangile; son action pour promouvoir le bien général de l'humanité s'éléve au-dessus des intérêts particuliers qu'ont en vue les divers chefs d'Etats, et mieux que personne elle sait incliner à la concorde tant de peuples au génie si divers". (Conférence intern. de la Paix. La Haye 1899, Ministére des Affaires étrangéres. Nouvelles editions M. Nijhoff. 1907.

[2] Sägmüller passi, szczególnie s. 10—18.

[3] Goyau s. 234.

VI. Rzut oka na stosunki międzynarodowe dzisiejsze.

Bogaci skarbem, jaki w ciągu wieków nagromadziła myśl katolicka i czyn katolicki, spoglądamy my — katolicy na obecne stosunki międzynarodowe:

widzimy jak w prawie narodów pod różnemi nazwami przemyca się znów elementy tego, co dawniej nazywano etyką i prawem natury;

widzimy, jak nowa forma społeczności międzynarodowej, dzieło akatolickich czy może nawet antykatolickich sfer, nawraca w praktyce — pod zmienionemi oczywiście nazwami — do zapomnianych idej katolickiego średniowiecza: wraca doktryna wojny sprawiedliwej, przebąkuje się niekiedy tęsknie o organizacji ponadpaństwowej.

A jednak coś tu nie idzie. Zawsze zabrzmi fałszywy jakiś ton. Szlachetne może wysiłki idą na marne. Kończy się na pustej deklamacji. Dlaczego?

Odpowiedź nie wydaje się trudna; oto kierownikom dzisiejszej społeczności międzynarodowej brak wspólnych podstaw ideowych. Jedynie chwilowy układ interesów politycznych czy gospodarczych gromadzi przedstawicieli różnych państw przy międzynarodowym stole. Mówią językiem pięknego z wejrzenia humanitaryzmu, ale sami niezupełnie w swe słowa wierzą. Wierzą może w ich formę, bo to są przecież ich słowa, ale nie wierzą prawdopodobnie w ich treść. Bo w każdym człowieku jest pojęcie interesu indywidualnego i — może — interesu państwowego czy narodowego, ale interesu ponadpaństwowego napewno nie. Bo każdy człowiek ma sumienie indywidualne i — może — sumienie państwowe czy narodowe, ale ponadpaństwowego napewno już nie.

Sumienie ponadpaństwowe i pojęcie interesu ponadpaństwowego może powstać dopiero wtedy, gdy ludzi różnych narodów połączy jakaś wspólna idea, połączy wspólność przekonań i wspólność uczuć. Nie wspólność przekonań i uczuć negatywnych, nie wspólność tylko strachu przed wojną, jak chce lękliwy pacyfizm.

Sama negacja niczego trwałego zbudować nie zdoła. Sumienie ponadpaństwowe zbudzić się może jedynie we wspólnocie przekonań i uczuć pozytywnych.

A tę niesiemy my — katolicy, związani ze wszystkimi ludźmi, bez różnicy pochodzenia, najbardziej pozytywnym z węzłów, węzłem miłości.

To też w nas tkwi potencjalnie siła moralna, która jedynie może się kusić o poparcie społeczności międzynarodowej na trwałych i zdrowych podstawach. Niedawno prefacja ostatniej niedzieli października — niedzieli, która jest świętem Chrystusa-Króla — kreśli nam ideał powszechnego Królestwa. Jest ono

„Królestwem prawdy i życia,
Królestwem świętości i łaski,
Królestwem sprawiedliwości, miłości i pokoju".

JAKÓB MARITAIN
Paryż.

O nową cywilizację chrześcijańską.

(Dokończenie).

4⁰ *Warunki położenia ludzi pracy w społeczeństwie opartem na stosunku hierarchicznym.*

Po tej uwadze ubocznej przejdźmy do czwartej charakterystycznej cechy nowej cywilizacji chrześcijańskiej. Polega ona na pewnego rodzaju istotnej równości pomiędzy przełożonym a podwładnym, t. zn. na istotnej równości przejawiającej się w ogólnem położeniu ludzi pracy; na równości tej opierałyby się stosunki z władzą i hierarchją funkcyj wykonywanych; i obojętne byłoby, czyby chodziło o władzę polityczną, czy też o inne rodzaje władzy społecznej.

Możnaby powiedzieć, że to pojęcie władzy wzorowane jest nie na ustroju benedyktyńskim, lecz raczej na ustroju dominikań-

skim: zakon kaznodziejski znajduje się bowiem u progu czasów nowożytnych, jak zakon benedyktyński znajdował się u progu średniowiecza; jest to społeczność braci, z których jeden wybrany jest przez innych jako przełożony.

I jakikolwiek byłby ustrój polityczny, mając takie pojęcie uważa chrześcijanin, że organy rządowe tak samo jak wszelka władza prawowita, mają źródło swej władzy w Bogu, nie mają atoli tem samem charakteru sakralnego. Skoro raz zostały wyznaczone, to mają władzę, lecz mają ją na skutek pewnego rodzaju *consensus*, na skutek wolnej decyzji społeczności, której są uosobieniem i zastępcą — *vicem gerens multitudinis*, jak się wyraża św. Tomasz. Zgoda ta może być dana w różny sposób, może być bliżej określona a może nią też nie być — gdy chodzi o monarchję dziedziczną, zgoda jest wyrażana na czas nieokreślony, przyczem nieokreślone są także forma ustroju i podmiot władzy; w ustroju demokratycznym zgoda jest wyrażana na czas nieokreślony, a powtarzana jest perjodycznie co do podmiotu władzy. W każdym razie faktem jest, że kiedy górę bierze świeckie i „homogeniczne" pojęcie władzy doczesnej, dzierżący władzę jest tylko towarzyszem, mającym prawo rozkazywać innym.

Co się tyczy ustroju ekonomicznego w nowej cywilizacji chrześcijańskiej, o której mówimy, to w świecie pracy nie byłoby stosunków takich, jakie były w średniowieczu, nie byłoby także zderzenia się dwóch klas sobie obcych, co miało miejsce w okresie liberalizmu, lecz po uprzedniej likwidacji ustroju kapitalistycznego nastąpiłby specjalny ustrój istytucjonalny, odpowiadający zrzeszeniu *współpracowników*, pracujących nad jednem i tem samem dziełem.

I tu znowu odbiegamy tak od fałszywej koncepcji liberalnej czasów nowoczesnych jak i od sakralnego ideału średniowiecza. Taki ustrój byłby wyraźnie antydemokratyczny, jeżeli rozumie się demokrację w znaczeniu określonem przez Jana Jakóba Rousseau'a, gdyż wewnętrzna wolność osoby znajduje swój wyraz nazewnątrz w społeczeństwie nie w jakiejś wolności abstrakcyjnej, nie w wolności nieosobowej, lecz w wolnościach konkretnych i pozytywnych, urzeczywistnionych w instytucjach i w ciałach społecznych. Lecz z drugiej strony ocalonaby została tu jedna z wartości, zawartych

w słowie demokracja, mającem tak różnorodne znaczenie; mam tu na myśli raczej znaczenie uczuciowe czy moralne słowa tego, odnoszące się do godności jednostki. Godność tę ogół by sobie uświadomił nie jakoby ją już posiadał lub na nią zasługiwał rzeczywiście, lecz uświadomiłby sobie, że do niej dążyć powinien; w tem przeświadczeniu ogółu wyklucza wobec tego panowanie heterogeniczne — nawet dobro jednej warstwy społecznej nad całą ludnością, uważaną za coś mniej wartościowego, i w niem zawarta jest, o ile chodzi o życie społeczne, cześć dla osoby ludzkiej, oddawana jej w jednostkach, z których składa się szara masa ludności.

Zaznaczyłem powyżej, że w czasach nowożytnych ogół uświadomił sobie swą godność osoby ludzkiej nie jako coś, na co naprawdę zasługuje albo co rzeczywiście posiada, lecz jako coś, do czego dąży; w nowoczesnych demokracjach cześć dla osoby w każdej jednostce szerokiej masy wyrażana jest również w formach symbolicznych, czasem bardzo zwodniczych. Tu właśnie jest dramat, który rozwiązać chce rewolucja komunistyczna, a który w rzeczywistości rozwiązać może jedynie chrześcijaństwo, o ile jego zasady społeczne zostaną wcielone w życie; tylko ono bowiem sprawić może, że stanie się rzeczywistością, co jest narazie tylko figurą i symbolem. Dlatego też tylko w przyszłej nowej cywilizacji chrześcijańskiej *rzeczywiście* mogłaby być ocalona wartość etyczna i uczuciowa słowa demokracja, która jest wyrazem tego, co możnaby nazwać ludowem poczuciem obywatelskiem. Jeżeli zresztą miałoby się wówczas wyjść poza obecny podział na *klasy*, owe społeczeństwo bez burżuazji i bez proletarjatu nie byłoby bynajmniej społeczeństwem pozbawionem wewnętrznej struktury, zróżniczkowań i nierówności organicznych. Lecz hierarchja funkcyjnie byłaby przywiązana do warstw dziedzicznych, ściśle określonych związkiem krwi, jak to było kiedyś — co zresztą w zasadzie było zdrowem rozwiązaniem problemu — ani też do warstw, określonych sumą posiadanych pieniędzy, jak to się dzieje obecnie — co jest niezdrowem rozwiązaniem. I wówczas — co nie byłoby jeszcze zbyt łatwe — prawdziwą arystokrację pracy, pojętej w najszerszem tego słowa znaczeniu i w wszelkich jego odcieniach doczesny ustrój chrześcijański musiałby nauczyć szacunku dla osoby ludzkiej.

5⁰ *Zadanie ogólne: odrodzenie społeczności braterskiej.*

Wreszcie piąta i ostatnia cecha charakterystyczna; dla cywilizacji chrześcijańskiej, która już nie może być naiwna, wspólne dzieło, jakie społeczeństwo musiałoby wykonać, nie byłoby dziełem bożem, które człowiek miałby na ziemi zrealizować, lecz byłoby to raczej dzieło ludzkie, które byłoby zrealizowane na ziemi tak, że coś boskiego, a mianowicie miłość, przeszłoby do środków używanych przez ludzi i do samej pracy.

Tak więc nie średniowieczna idea cesarstwa boskiego, któreby na ziemi należało utworzyć, a tem mniej myt Klasy, Rasy, Narodu, Państwa byłyby dla takiej cywilizacji dynamiczną zasadą życia wspólnego, lecz byłaby to idea — nie stoicka ani nie kantowska — lecz ewangeliczna idea godności osoby ludzkiej i idea jej duchowego powołania i miłości braterskiej, jaka się jej należy. Zadaniem państwa byłoby stworzenie tutaj na ziemi życia wspólnego, stworzenie doczesnego ustroju, któryby naprawdę odpowiadał tej godności, temu powołaniu i tej miłości. Daleko nam jeszcze do tego, tak, że możemy być pewni, że pracy nam nie zabraknie w tym kierunku!

Koncepcja taka byłaby zresztą utopją, gdyby miłość braterska, o której mówimy, była jedynym węzłem łączącym społeczność doczesną i jej jedyną podstawą. Lecz tak nie jest, wiemy bowiem, że do życia wspólnego niezbędny jest pewien ciężar materjalny i do pewnego stopnia biologiczny, polegający na wspólności interesów i namiętności, i, by się tak wyrazić, na wspólności społecznej zwierzęcości. I poprzednio dostatecznie podkreśliliśmy charakter organiczny, jakim pod tym względem z konieczności odznaczałaby się nowa cywilizacja chrześcijańska. Wiemy także, że ideał miłości braterskiej jest najgorszego rodzaju iluzją i wydałby krwawe owoce, jeżeli nie jest zbudowany na pesymistycznem i wymagającem pojęciu natury ludzkiej, pojęciu, które przedstawia nam jako najtrudniejsze to, co jest najważniejsze, i co jest najlepsze w dziele politycznem oraz to, co wymaga najwięcej zachodu; realizowanie takiego ideału w dziedzinie społeczno-politycznej możliwe jest tylko wówczas, kiedy

się stosuje ostre kary, i kiedy się używa środków, które bynajmniej niezawsze są przyjacielskie, lecz przeciwnie, czasem są surowe a czasem twarde. Lecz w naszej nowej cywilizacji byłaby miłość braterska istotnem principium dynamicznem, najpierw jako ideał heroiczny, jako specyficzny cel, do którego należy dążyć, jako hasło wywołujące ogólny entuzjazm i wydobywające na jaw ukryte energje tkwiące w szarej masie ludności. A ponieważ cywilizacja ta rzeczywiście byłaby skierowana *całkowicie* ku społeczno-doczesnej realizacji prawd ewangelicznych, przeto służyłaby naprawdę wspólnemu świeckiemu dziełu chrześcijańskiemu.

Na początku tego studjum podkreśliłem charakterystyczny paradoks politycznego życia człowieka: z jednej strony osoby ludzkie, jako części społeczności politycznej są podporządkowane tejże społeczności i dziełu wspólnemu, jakie trzeba spełnić; z drugiej strony osoba ludzka, będąc ogniskiem życia osobowego, znajduje się ponad tem dziełem ogólnem i jest jego celem.

Obecnie spostrzegamy rozwiązanie tej antynomji.

Nie starczy powiedzieć, że sprawiedliwość domaga się pewnej redystrybucji dobra ogólnego, (posiadanego przez całość i przez poszczególne części); lecz kwestję tak należy postawić: ogólne dobro doczesne jest ogólnem dobrem *osób ludzkich;* tem samem więc każdy, podporządkowując się dziełu ogólnemu, podporządkowuje się temu, co stanowi życie osobowe *reszty*, reszty *osób*. Lecz rozwiązanie to może mieć wartość praktyczną i stać się rzeczywistością tylko w takiem społeczeństwie, w którem należycie oceniana jest prawdziwa natura dzieła ogólnego, i tem samem, jak to już trafnie ocenił Arystoteles, uznane są wartość i polityczne znaczenie miłości braterskiej. Byłoby wielkiem nieszczęściem, gdyby bankructwo próżnego, optymistycznego „braterstwa", wypisanego na frontonie Rewolucji burżuazyjnej, kazało nam zapomnieć o tej prawdzie. Niema usposobienia bardziej antypolitycznego niż nieufność wobec idei miłości braterskiej, podtrzymywana przez nieprzyjaciół Ewangelji — mniejsza o to, czy będą to wielkie dusze niezadowolone i niespokojne dusze jak taki Prondhon i Nietsche, czy też cynicy jak tylu wielbicieli tego, co zwią porządkiem.

V.

Uwagi o duchu tomizmu.

Taki jest zdaniem naszem konkretny ideał historyczny nowej cywilizacji chrześcijańskiej; w ten sposób, sądzimy, może chrześcijaństwo ocalić dla następnych pokoleń prawdy, ku którym wiek nasz zmierza w dziedzinie kulturalnej; musi oczywiście chrześcijaństwo prawdy te oczyścić z śmiertelnych błędów, w jakie popadły. Jasne jest — jeżeli żeśmy myśl swą dobrze wyrazili — że owo oczyszczenie nie jest bynajmniej jakiemś empirycznem dostosowywaniem; zupełnie przeciwnie nowoczesna cywilizacja jest szatą bardzo zniszczoną i nie można tam naszywać nowych kawałków; rozchodzi się bowiem o przerobienie całkowite, niejako istotne, o wywrócenie podstaw kultury; trzeba bowiem osiągnąć prymat życiowy jakości nad ilością, pracy nad pieniądzem, czynnika ludzkiego nad technicznym, mądrości nad wiedzą, wspólnej służby osób ludzkich nad pożądliwością jednostki, pożądającej ciągłego bogacenia się albo też nad pożądliwością państwa zmierzającego do coraz większej władzy.

Jak zaznaczyłem na początku, staraliśmy się w tem studjum wziąć pod uwagę i zasady ogólne św. Tomasza z Akwinu i, jeżeli można się tak wyrazić, osobiste jego reagowanie na konflikty zachodzące w historji ludzkości. Czyż nie walczył on bezustannie przeciwko dwom, przeciwnym sobie błędnym instynktom, z jednej strony przeciwko instynktowi bezwładności, przejawiającemu się w późnej scholastyce, co to przywiązywała się do rzeczy drugorzędnych i znikomych w tradycji chrześcijańskiej, a z drugiej strony przeciwko instynktowi dyssocjacji, który w tej epoce znajdował swój wyraz w ruchu averoistycznym, a wydał owoce później w antropocentrycznym humanizmie czasów nowożytnych.

Św. Tomasz — jest to genjalność jemu tylko właściwa — zawsze potrafił w łonie najbardziej trwałego porządku i najbardziej ekumenicznej i katolickiej tradycji rozróżnić najpotężniejsze energje życiowe, energje wprowadzające odnowienie i rewolucje. Z tem właśnie łączy się kapitalna jego intuicja o analogji jako

prawdziwie życiowym i uniwersalnym środku do badań i zdobywania prawdy. I dlatego też zachowując katolickość naprawdę czystej nauki, potrafił on przejąć i ocalić wszystkie prawdy, nie gardząc żadną z nich, ku którym zmierzała myśl pogańska wśród swych ciemności i systemy filozofów wśród sprzecznych zgiełkliwych okrzyków.

W dziedzinie filozofji kultury czy cywilizacji mamy dziś do czynienia z jednej strony z pojęciami, świadczącemi o bezwładności, z pojęciami, które przywiązuje się do tego, co w doczesnym ideale średniowiecznej cywilizacji chrześcijańskiej jest właśnie martwe, a z drugiej strony mamy do czynienia z całym kompleksem rewolucyjnej ideologji rozkładu, która powstaje przeciwko samej idei cywilizacji chrześcijańskiej. Naszem zdaniem i tutaj także trzeba szukać prawdy w środku pomiędzy temi przeciwnemi sobie błędami. Mamy skierować swój wzrok i swe wysiłki ku stworzeniu prawdziwej i autentycznej cywilizacji chrześcijańskiej, któraby wierna była wymaganiom niezmiennym porządku chrześcijańskiego, i któraby wolna była od wszelkiego błędu, pochodzącego z tego, cośmy codopiero nazwali instynktem rozkładu i ideologją antychrześcijańską; lecz mamy skierować swe wysiłki ku nowej cywilizacji chrześcijańskiej, w której niezmienne postulaty porządku chrześcijańskiego, postulaty analogiczne a nie jednoznaczne, zostałyby zrealizowane inaczej niż w średniowieczu. Średniowieczny ideał sakralnej społeczności chrześcijańskiej w swej istocie nie jest bezprzecznie zły, gdyż *był* dobry. Gdy jednak chodzi o jego urzeczywistnienie, to należy on do przeszłości. Jeżeli wolno nam w dziedzinie filozofji historji posłużyć się w sposób paradoksalny językiem metafizyki, powiedzmy, że ideał ten czy obraz przyszłości był naprawdę *istotą*, t. zn. pewnym kompleksem umysłowym, który zdolny był by istnieć, i istnienia się domagał, że jednak obecnie i w stosunku do istnienia konkretnego i *ściśle określonego* okresu historycznego, w jaki wchodzimy, jest to tylko *byt umysłowy*, pojęty *ad instar entis*, atoli niezdolny by istnieć.

Gdyby św. Tomasz był żył w czasach Galileusza i Descartes'a, byłby nauczył spekulatywną filozofję chrześcijańską, jak

ma się wyzwolić z przestarzałych pojęć i wyobrażeń arystotelesowskiej mechaniki i astronomji, by być tem wierniejszą metafizycznej myśli Arystotelesa. Oby nauczył filozofję chrześcijańską naszych czasów, jak w dziedzinie społecznej i kulturalnej wyzwolić się od wyobrażeń i mrzonek *sacrum imperium*, by stworzyć obraz przyszłości, by stworzyć ideał historyczny zdolny do istnienia i domagający się istnienia na nowem tle historycznem; owo *sacrum imperium* było wprawdzie kiedyś etapem skutecznym i koniecznym w rozwoju historji, lecz skoro teraz stało się bytem umysłowym — *eus rationis* — mogłoby się przyczynić tylko do tego, że znowu prawda byłaby na usługach kłamstwa, że formy ustroju doczesnego, który już oddawna stał się obcym duchowi chrześcijańskiemu, pokrytoby maską pozorów chrześcijańskich.

Zresztą płodność analogji w dziedzinie tej nie jest oczywiście wyczerpana przez ideał historyczny, którego istotne cechy w ogólnych zarysach naszkicowałem. Inne jego cechy mogłyby się pojawić na tle historycznem, o którem pojęcia nie mamy. Nic nie przeszkadza, by umysły przywiązane do sakralnej koncepcji chrześcijańskiej przyjęły nawet hypotezę ewentualnego pojawienia się takiego cyklu kultury, w którym pojęcie to znowu wzięłoby górę, oczywiście w warunkach i w postaci, których przewidzieć nie można.

Warunki realizacji nowej cywilizacji chrześcijańskiej.

Ideał, którym żeśmy się dzisiaj zajmowali, odnosi się do tego, cośmy na początku szkicu tego nazwali „konstelacjami umysłowemi dominującemi nad historją ludzkości". Jeżeliśmy zdołali należycie go określić, to jest on istotą, czyli strukturą umysłową, która sama w sobie jest *możliwa*, t. zn. że nie zawiera w sobie żadnej cechy, uniemożliwiającej jej istnienie, i to istnienie ściśle określone w okresie, w jaki wchodzimy. I starczy, aby ideał taki był możliwy, by energje ludzkie znalazły w nim skuteczną orjentację dla pożytecznej pracy historycznej. Lecz studjum nasze nie byłoby kompletne, gdybyśmy nie wzięli pod uwagę, choćby tylko pobieżnie, warunków, w jakich ideał ten może być

zrealizowany; albowiem chcąc dobrze określić istotę, trzeba mieć na uwadze istnienie — *potentia dicitur ad actum*.

Ponieważ ideał ten, jak żeśmy zaznaczyli na początku, ogarnia dość szerokie horyzonty filozofji kultury, interesuje on przyszłość względnie nieokreśloną. Sięga on jednak, gdy chodzi o jego realizację, korzeniami swemi w czasy obecne; od chwili obecnej musi on wywierać swój wpływ dynamiczny i być drogowskazem dla akcji, choćby nawet miał być zrealizowany w dalekiej przyszłości i w sposób mniej lub więcej doskonały, lub gdyby nawet w nowym klimacie historycznym, którego narazie przewidzieć nie można, ideał ten miał ustąpić innemu ideałowi historycznemu.

Nie jesteśmy zresztą w tej kwestji zbyt pesymistycznie nastrojeni. Z braku czasu mogę w punkcie tym wskazać tylko konkluzje, które mi się wydają słuszne.

W tym względzie trzeba wziąć pod uwagę dwa momenty chronologiczne różniące się całkowicie od siebie i rozdzielone od siebie nieuniknioną zapewne, ogólną likwidacją historji nowożytnej. Można mieć nadzieję, że *po* tej likwidacji nastąpi całkowita realizacja historycznego ideału nowej cywilizacji chrześcijańskiej, o którym mówimy dzisiaj, realizacja, która mogłaby tak jak średniowiecze trwać kilka wieków, i która odpowiadałaby może trzeciej epoce cywilizacji chrześcijańskiej, o której św. Tomasz mówi w swym komentarzu w Pieśni nad pieśniami.[1] I zdaje się, że *przed* tą likwidacją byłyby to conajwyżej realizacje tymczasowe, odpychające potężne jeszcze siły przeciwne, albo też byłyby to próby częściowe, poczynione w łonie cywilizacyj niechrześcijańskich. Nie mówiąc o reszcie warunków, które w chwili obecnej utrudniają a czynią stosunkowo mało prawdopodobne stworzenie nowego chrześcijańskiego porządku świata jako czegoś ogólnego i trwałego, pierwszym warunkiem ze strony samego świata chrześcijańskiego byłoby, by dzisiejszy świat chrześcijański zerwał z ustrojem cywilizacyjnym, który swe podstawy duchowe ma

[1] Camm. in Cant. Cantie. (1264 — 1269). Autentyczność komentarza, przyjmowana przez Mandonnete, jest obecnie podawana w wątpliwość.

w humanizmie burżuazyjnym a swe podstawy ekonomiczne w produkcyjności pieniądza; przytem świat ten musiałby się trzymać zdala od błędów przeciwnych — o charakterze kolektywistycznym czy komunistycznym — ku którym ustrój ten prowadzi logicznie jako ku swej katastrofie. Mówiąc o świecie chrześcijańskim, nie mam oczywiście na myśli Kościoła, który nigdy nie był związany z żadnym, ustrojem doczesnym, mam na myśli świat chrześcijański, który jest czemś doczesnem. Wtedy przypadłaby chrześcijanom piękna rola do odegrania.

Rzeczywiście, ponieważ świat chrześcijański, jest czemś, co jest światem, podlega on dziś prawu interesów klasowych, które w cywilizacji nowoczesnej odgrywają rolę dominującą; wobec tego wydaje się, że ogólna realizacja takiego warunku jest jeszcze bardzo daleka. Jeżeli bowiem prawdą jest, że nic nie szkodzi bardziej chrześcijaństwu i nie jest bardziej przeciwne jego duchowi niż nurtujące wśród chrześcijan przesądy i zaślepienia klasowe albo rasowe, to faktem jest, że nic nie jest w świecie chrześcijańskim częściej spotykane niż to właśnie. Podczas gdy duch Ewangelji powinien ożywiać życie społeczno-ziemskie, życie to tłumi ducha Ewangelji.

Innym warunkiem byłoby, by dostateczna liczba chrześcijan zrozumiała, że stworzenie nowej cywilizacji chrześcijańskiej wymaga środków odpowiadających takiemu celowi — środki muszą bowiem być przystosowane do celów — t. zn. że wymaga środków czystych, środków świętych, któreby naprawdę wszędzie wnosiły miłość; miłość bowiem wszystko zdzierży a bez niej wszystko będzie daremne.

A prawdę powiedziawszy, suponuje to pewnego rodzaju „przewrót kopernikowski” w samem pojęciu działalności politycznej: w porządku tym nie starczy działanie w duchu świata, w celu otrzymania od świata mechanizmów, tylko zewnętrznie i pozornie chrześcijańskich, lecz trzeba *rozpocząć od siebie*, rozpocząć od tego, że się będzie myślało, żyło, i działało w życiu politycznem na sposób chrześcijański, by w świat wnieść życie istotnie chrześcijańskie.

Wydaje się prawdopodobne, że nowa cywilizacja chrześcijańska, której oczekujemy z ufnością, będzie się musiała kształtować i przygotowywać powoli w katakumbach historji. Co więcej, gdy się spogląda na czas obecny i na najbliższą przyszłość, to aż nazbyt jasne się staje, że świat zdaje się szukać ratunku nie w społecznym ideale chrześcijańskim, lecz raczej w doprowadzeniu do ostatecznych granic zła, które go gnębi, i w podniecaniu egoizmów społecznych, które chcą się wzajemnie smagać biczem żelaznym. Z tej właśnie racji wskazane jest, by podtrzymywać i stwierdzać wymagania właściwe chrześcijańskiego ideału porządku doczesnego.

Lecz przypuśćmy najgorszą ewentualność, mianowicie, że w pierwszym etapie chronologicznym, poprzedzającym wspomnianą wielką likwidację historyczną, doczesny wysiłek chrześcijański nie zdoła zrealizować nawet częściowo i tymczasowo nowego chrześcijańskiego porządku świata, to i tak wysiłek ten nie będzie daremny, i zasługuje, by mu heroicznie się poświęcały wole ludzkie: z jednej strony bowiem coś bądźcobądź osiągnie, nawet gdybyśmy przyjęli możliwość okoliczności najmniej sprzyjających; gdyby nawet nie zdołano stworzyć nowego, chrześcijańskiego porządku świata, o jakim tu mówimy, przynajmniej pchniętoby naprzód rozwój nowej cywilizacji chrześcijańskiej, cośkolwiek uduchowionej, która byłaby niejako diasporą ognisk życia chrześcijańskiego, rozrzuconych wśród narodów. I przypuśćmy z drugiej strony, o czem jesteśmy przekonani, że pełen rozwój chrześcijańskiego porządku świata stanie się rzeczywistością w okresie historycznym, jaki nastąpi po likwidacji antropocentrycznego humanizmu; w takim razie będzie on owocem całej tej szarej pracy, jaka została i zostanie jeszcze w tym celu wykonana, i którą chrześcijanie naszych czasów powinni dalej prowadzić z świętą energją i z wielką cierpliwością. Czyż nie jest jasne samo przez się twierdzenie, że *wkońcu zwycięstwo ten odniesie, kto posiada najwięcej cierpliwości.*

Przebudowa społeczno-gospodarcza Stanów Zjednoczonych Am. Półn.

Po wojnie światowej, szczególnie zaś w latach prezydentury Hoovera, Stany Zjednoczone przeżywały okres wspaniałego rozwoju gospodarczego, okres „*prosperity*", który Jankesów napawał dumą. Znalazło się nawet wielu ekonomistów amerykańskich, którzy, zachwycając się olbrzymim wzrostem bogactw, twierdzili, iż świat wkracza na nowe tory i rozwijać się będzie pod znakiem pomyślności.

Przewidywania powyższe okazały się jednak nieprawdziwe. Po latach „prosperity" przyszedł okres nagłego załamania się życia gospodarczego, nastąpiła niespodziewana katastrofa, która w skutkach okazała się bardzo bolesną. Rozpoczęła się nowa era w życiu Stanów Zjednoczonych, era kryzysu gospodarczego, którego przejawem było kurczenie się produkcji, wskutek ograniczenia zbytu i zmagazynowania dotychczasowych dóbr, a w konsekwencji likwidacja warsztatów i tworzenie się nowej armji ludzi pozostających bez pracy, armji bezrobotnych, sięgającej kilkunastu miljonów.

W tym samym czasie kryzys gospodarczy niemniej silnie dotknął Europę. Europa jednak nie doznała tak wielkich wstrząsów jak Stany Zjednoczone, gdyż struktura gospodarcza państw europejskich nie dawała przewagi przemysłowi, jak to miało miejsce w Stanach Zjednoczonych, gdzie przemysł, oparty o rynki zewnętrzne, rozrósł się do olbrzymich rozmiarów.

Pozatem życie społeczno-gospodarcze państw europejskich rozwijało sią pod znakiem *interwencjonizmu państwowego*, pod znakiem *gospodarki uporządkowanej*, gdy tymczasem Stany Zjednoczone hołdowały najczystszemu liberalizmowi gospodarczemu. Dlatego też Europa znała ubezpieczenia społeczne, które los bezrobotnych czyniły bardziej znośnym i pewniejszym, gdy tymczasem powyższe instytucje były Ameryce zupełnie obce i nieznane. Do tego dochodzi olbrzymia rozpiętość w posiadaniu bogactw. Stany

Zjednoczone miały obywateli rozporządzających olbrzymiemi fortunami obok miljonów ludności, która w razie braku pracy pozostawała bez środków do życia.

W takich warunkach bezrobocie w Stanach Zjednoczonych stawało się wrzodem, wymagającym natychmiastowego zoperowania, o ile organizm państwowy miał być uzdrowiony i zabezpieczony przed ewentualnemi zaburzeniami społecznemi.

Na drogę zdecydowanej walki z kryzysem gospodarczym wszedł *prezydent Roosevelt*. Reformy jego nie miały nic wspólnego z dotychczasową praktyką życia gospodarczego Stanów Zjednoczonych. Zasady liberalne, panujące dotychczas wszechwładnie w ekonomice amerykańskiej, prezydent Roosevelt przekreślił, zastępując je planem gospodarczym, który miał regulować całe życie ekonomiczne.

Dla przeprowadzenia swego planu prezydent Roosevelt w r. 1933 otrzymał od kongresu *pełnomocnictwa*.

Na podstawie powyższych upoważnień prezydent Roosevelt wydawał t. zw. kodeksy, regulujące całe życie gospodarcze Stanów Zjednoczonych. Statuty przemysłowe Roosevelta określały wysokość płac, czas pracy, ceny towarów przemysłowych, dawały prawa związkom zawodowym do zawierania umów zbiorowych i t. p. Ogółem wydano *567* najrozmaitszych kodeksów głównych, oraz *201* dodatkowych, objęły one około *300 tys.* zakładów pracy wielkich i małych, zatrudniających ponad *20 milj. ludzi*. Dla wykonania kodeksów oraz przeprowadzenia kontroli stworzona została specjalna *Administracja odbudowy narodowej*, (National Recovery Administration, w skrócie N. R. A.), która działała, aż do głośnego wyroku Sądu Najwyższego. W ciągu dwóch lat istnienia była ona parokrotnie reorganizowana i naogół dała wyniki dodatnie co przejawiło się chociażby w znacznem zmniejszeniu bezrobocia.

Jeśli zamierzone rezultaty nie zostały całkowicie osiągnięte, to tylko dlatego, że nie całe społeczeństwo amerykańskie pozytywnie ustosunkowało się do reform Roosevelta. Część przemysłowców, hołdująca gospodarce liberalnej, sabotowała zarządzenia „Niry”, nie chcąc się im podporządkować. Bunt opinji liberalnej

wywierał wpływ nawet na bliskich współpracowników prezydenta Roosevelta, co się przejawiało w formie ich ucieczki ze sztabu, powołanego do przeprowadzania reform społeczno-gospodarczych. Trudności powyższych nie byłoby, gdyby uprzednio opinja publiczna była przygotowana na przyjęcie powyższych reform i gdyby do nich nabrała odpowiedniego przekonania. Nie należy się łudzić, że propaganda osiągnęłaby cel w 100 procentach. Pewien odsetek przedsiębiorców, dla których istotą była swobodna gra interesów, znajdująca swój wyraz w wolnej konkurencji, nieokiełznanej żadnemi względami, nie odstąpiłaby za żadną cenę od swych egoistycznych przekonań. Tem niemniej, propaganda poprzedzająca akcję, szersza i dłużej trwająca, niż to miało miejsce, ułatwiłaby prezydentowi Rooseveltowi zadanie.

Mimo wszelkich przeszkód, prezydent Roosevelt przekonany o słuszności swoich reform, będących wyrazem głębokich przemian idących poprzez cały współczesny świat, stał twardo przy swoich projektach i wcielał je w życie.

Aż oto niespodziewanie zapadł w ostatnich dniach maja b. r. wyrok Sądu Najwyższego. Spowodowała go firma Schechter, która za przekroczenie kodeksów pracy była skazana szeregiem wyroków niższych instancyj. Firma nie dając za wygraną, odwołała się do Sądu Najwyższego, stojąc na stanowisku, że *„Nira" jest sprzeczna z konstytucją.* Wyrok powyższy ma kolosalne znaczenie, gdyż przekreślił podstawy prawne na jakich opierała się „Nira".

Istota konfliktu konstytucyjnego będzie bardziej zrozumiała jeśli sobie uprzytomnimy, że w Stanach Zjednoczonych obowiązuje konstytucja z dnia 17 września 1787 roku, uzupełniona 19 poprawkami z lat późniejszych.[1] Wyrosła ona na gruncie nieograniczonych swobód i niczem nieskrępowanej wolności. Ideologją konstytucji Stanów Zjednoczonych jest *skrajny indywidualizm*, którego odpowiednikiem w życiu gospodarczem jest *„laissez-faire'yzm"* Francji z końca XVIII wieku.

[1] Patrz Adam Szelągowski, *Stany Zjednoczone Ameryki Północnej.* Tworzenie państwa i konstytucji. Warszawa 1929.

Zasadniczo konstytucja Stanów Zjednoczonych nie zawiera specjalnego artykułu, któryby zagadnienie stosunku państwa do życia gospodarczego określał tak, jak to spotyka się już w konstytucjach nowoczesnych. Szereg jednak postanowień podkreślających w sposób negatywny zupełną swobodę i dowolność w rozporządzaniu własnością prywatną, jak również duch, jaki wieje z artykułów konstytucji, gwarantujących pełną swobodę ludowi amerykańskiemu, stwarza przekonanie, że wyrok Sądu Najwyższego był zgodny z założeniami ustawy konstytucyjnej.

Omawiany wyrok Sądu Najwyższego nie mógł być wydany wcześniej, gdyż nie było ku temu sposobności. Zgodnie bowiem z art. 3 konstytucji, Sąd Najwyższy sprawuje w powyższych sprawach „sądownictwo apalacyjne" [1] i sprawą konstytucyjności ustaw nie zajmuje sie z urzędu, lecz rozstrzyga o tem w drodze zwykłego wymiaru sprawiedliwości.

Wymieniony artykuł konstytucji (ust. 2) mówi, iż „władza sądowa rozciąga się na wszystkie sprawy tak co do prawa jak i co do słuszności, wyrosłe na gruncie niniejszej konstytucji...„ A więc prawo sprzeczne z konstytucją nie jest prawem, i dlatego nie może być zastosowane przez sądy. Należy podkreślić, że Sąd Najwyższy rozpatrując wyroki wydane na podstawie ustaw zawartych w kodeksach, stwierdził tylko, iż są one sprzeczne z konstytucją, przez to samo nie mogą stanowić podstawy dla orzekania sądów w sprawach z ustaw tych wynikających. Nie mógł jednak rozpatrywać i nie rozpatrywał celowości istnienia „Niry", gdyż to wychodziło w tym wypadku poza zakres jego kompetencji.

Prezydent Roosevelt, umiał uszanować wyrok, gdyż obejmując urząd prezydenta złożył przysięgę, iż będzie „strzegł, ochraniał i bronił konstytucji Stanów Zjednoczonych".[2]

Powstaje pytanie, czy Roosevelt odstąpił od swoich reform? Otóż wcale nie natychmiast po wyroku Sądu Najwyższego pre-

[1] Tamże, s. 267.

[2] Tamże, s. 265; powyższe zagadnienie konfliktu konstytucyjnego, autor omawiał również w „Głosie Narodu" z dnia 22 czerwca b. r. Nr. 169 w art. n. t. „Nira" a konstytucja U. S. A.

zydent Roosevelt dokonał *przebudowy„ Niry"*, którą parlament zatwierdził, a której ogłoszenie przez prezydenta Roosevelta nadało moc obowiązującą do 1-go kwietnia 1936 roku.

Nowa „Nira" zwana również „małą" jest zreformowaną, dawniejszą. Reformy polegają na dostosowaniu „Niry" do konstytucji, przedewszystkiem przez usunięcie części ustaw objętych wyrokiem, a następnie przez zastąpienie starych ustaw nowemi, nie będącemi w kolizji z ustawą konstytucyjną. Prezydentowi odebrano prawo wydawania kodeksów i karania winnych przekroczeń tych kodeksów.

Jednak prezydent Roosevelt zdecydowany jest utrzymać najważniejsze postulaty z dawniejszej „Niry". Stosunki między pracodawcami a pracobiorcami będą obecnie regulowane na podstawie dobrowolnie zawieranych umów zbiorowych, które będą mieć prawne oparcie w odpowiedniej ustawie. Prezydent zapowiedział, iż będzie dążył, aby w powyższych umowach określano minimum płac i maksimum godzin pracy, tak jak to przewidywała dawna N. R. A.

Utrzymanie w praktyce zasad zawartych w dawnej „Nirze" jest zupełnie możliwe, a to przy zastosowaniach odpowiednich metod. Pomoże Rooseveltowi tu przedewszystkiem *ustawa antykartelowa,* która zabrania tworzyć przemysłowcom monopole, i przewiduje surowe kary, a następnie poważnym argumentem są dostawy rządowe, które będą udzielane firmom stosującym się do planu rządu w sprawie płac i czasu pracy.

Metody powyższe pozwolą na przedłużenie „Niry". O ile jednak nie uda się osiągnąć pożądanych rezultatów, rząd i kongres zdecydują się na przeprowadzenie gruntownej reformy konstytucji.

Kierownikiem nowej N. R. A. został mianowany James L. O'Neil, viceprezes banku Quaranty Trust Company w Nowym Jorku. Na czele utworzonego specjalnego wydziału współpracy z przemysłem stanął były szef działu kodeksów w pierwszej N.R.A. Prentiss L. Coonley. Pozatem utworzono ciało doradcze złożone z 6 wybitnych przedstawicieli warstwy robotniczej i przemysłu.

Należy jeszcze zastanowić się nad istotą reform prezydenta Roosevelta i skonfrontować je z zasadami nauki katolicko-społecznej. Otóż plan prezydenta Roosevelta oznacza przejście *od gospodarki liberalnej*, której istotą jest swobodna gra interesów, znajdująca swój wyraz w wolnej konkurencji, *do gospodarki uporządkowanej*, mającej na względzie nie tylko interes indywidualny ale i dobro społeczne.

Reformy prezydenta Roosevelta w swoich zasadach, pomijając bliższe szczegóły, są słuszne i zgodne są z myślą przewodnią encykliki „Quadragesimo Anno". Papież Pius XI bardzo mocno podkreśla, że w ustroju gospodarczym nie można zostawiać wolnej konkurencji, gdyż z niej wypłynęły wszystkie błędy indywidualistycznej ekonomji „która w falach zapomnienia lub niewiedzy utopiwszy społeczny i moralny charakter życia gospodarczego, sądziła, że władza państwowa winna mu zostawić zupełną niezależność i pełną swobodę pod pozorem, iż wolny rynek lub wolna konkurencja stanowić ma rzekomo dla życia gospodarczego jego zasadę kierowniczą, która je reguluje o wiele doskonalej, niż jakakolwiek świadoma interwencja ludzka".[1] Pius XI odrzucając wolną konkurencję, jako kierowniczą zasadę życia gospodarczego pisze w powołanej encyklice: „Stąd pochodzi nagląca konieczność poddania życia gospodarczego *prawdziwej i skutecznej zasadzie kierowniczej.* Zadania tego jednak nie spełni ujarzmienie życia gospodarczego przez pewne czynniki (t. j. przez związki przemysłowców i finansjerę — przyp. aut.) jest to bowiem siła ślepa, a jeśli ma być pożyteczną, musi być *okiełznana i mądrze kierowana*, do czego oczywiście sama nie jest zdolna".[2]

I należy stwierdzić, że akcja prezydenta Roosevelta idzie w tym kierunku. Można mieć wątpliwości co do pewnych szczegółów, ale w swoich założeniach jest ona zdrowa, gdyż opiera się na słusznych zasadach, znajdujących swoje oparcie w ruchu katolicko-społecznym. Ostateczne jednak powodzenie reform prezy-

[1] Pius XI — Encyklika o odnowieniu ustroju społecznego z komentarzem X. dr. J. Piwowarczyka. Poznań 1935, s. 89—91.
[2] Tamże, s. 91.

denta Roosevelta uzależnione jest od dokonania reform państwa za pośrednictwem instytucyj korporacjonistycznych oraz od wychowania społeczeństwa amerykańskiego w duchu chrześcijańskiej, solidarystycznej myśli społecznej. *Konstanty Turowski.*

Z KRAJU I ZE ŚWIATA.

15-lecie sakry biskupiej Arcypasterza łomżyńskiego. W tych dniach diecezja łomżyńska obchodziła 15-lecie święceń biskupich J. E. Ks. Biskupa Stanisława Kostki Łukomskiego. Jubilat pochodzi z Wielkopolski i działalnością kapłańską swych młodych lat związany jest najściślej z osobą wielkiego bojownika o wiarę i polskość, ś. p. arcybiskupa Stablewskiego. Przyjaźń i współpraca z tym niestrudzonym szermierzem sprawiedliwości Chrystusowej nie mogły nie wycisnąć swego piętna na duszy młodego kapłana i pogłębiły jeszcze bardziej te zalety charakteru, których nabywali wychowankowie seminarjów wielkopolskich, wzrastających w atmosferze wspaniałej tradycji Prymasów Polski. Spędziwszy pewien czas przy arcybiskupie Stablewskim, ks. Łukomski mianowany został proboszczem w Koźminie. Już na tej pierwszej samodzielnej placówce duszpasterskiej rozwinął energiczną działalność, budując dom ludowy, zakładając ogródki dziecięce, ośrodki walki z alkoholizmem i tworząc, pierwszy w Polsce, muzeum i archiwum parafjalne, czytelnię publiczną, wystawy i t. d. Równocześnie umie znaleźć czas na pracę naukową i pisze książkę historyczną p. t. „Koźmin Wielki i Nowy”. Powołany ponownie do Poznania poświęca się z zapałem pracy wśród młodzieży i bierze czynny udział w każdej akcji, zmierzającej do utrwalenia wysiłków niepodległościowych. Społeczeństwo ocenia jego energję i kompetencję i powierza mu resort spraw szkolnych w tworzącym się właśnie rządzie na b. zabór pruski. Ks. Łukomski organizuje szkolnictwo polskie w Wielkopolsce i staje się jednym z założycieli Uniwersytetu Poznańskiego. W uznaniu zasług, położonych dla Kościoła, Ojciec św. w dniu 8 marca 1920 roku mianuje go biskupem sufraganem poznańskim. Dnia 23 maja tegoż roku nominat otrzy-

muje sakrę biskupią. Na tem nowem stanowisku zwiększa jeszcze zakres swych czynności i mimo rozlicznych obowiązków arcypasterskich, płynących z konieczności wyręczania zajętego ogólnokościelnemi sprawami i niedomagającego Prymasa, nie przestaje zajmować się wychowaniem młodzieży. W roku 1926 Ojciec św. powierzył ks. Biskupowi Łukomskiemu rządy diecezją łomżyńską. Dziesięcioletni okres pasterzowania wiernym tej diecezji wypełniła jej Ordynarjuszowi nieustanna troska o pogłębienie życia religijnego zarówno w duszach jednostek, jak i stosunkach społecznych. Rozmiłowany w pracy nad młodocianemi duszami, ks. Biskup z roku na rok mnoży zastępy zorganizowanej młodzieży katolickiej. By tej swojej działalności pedagogicznej zapewnić tem większą skuteczność, wciąga do niej rodziców, tworząc potężne stowarzyszenie Arcybractwa matek chrześcijańskich. Równolegle ze zwiększeniem karnych szeregów młodzieży katolickiej postępuje rozbudowa innych instytucji i stowarzyszeń Akcji Katolickiej. Te wysiłki nad umacnianiem struktury społecznej katolicyzmu uzupełnia na wielką skalę pomyślana i realizowana akcja charytatywna. Koncentruje się ona w diecezji głównie w konferencjach Pań Miłosierdzia i w niemałym stopniu przyczynia się do łagodzenia straszliwych objawów kryzysu gospodarczego. Cała ta w różnorodności swych przejawów niezwykle bogata i owocna praca Arcypasterza, który osobiście nadaje jej bieg i czuwa, by rozwijała się w należyty sposób, tem większe musi budzić uznanie, że od szeregu lat rozwija się wśród przeszkód i trudności, stwarzanych przez pewne miejscowe czynniki.

Dni myśli katolickiej w Jankowicach. W dn. 30.V. do 2.VI. w gościnnych progach domu pp. Dziewulskich w Jankowicach odbyły się pierwsze „Dni myśli katolickiej", zorganizowane przez Stow. Mężów Katolickich w Poznaniu. Uczestników stałych było 28, wraz z dojeżdżającymi liczba słuchaczy dochodziła do 40. W otoczeniu prawdziwego, wielkiego piękna, czyto w pałacu, czy w parku, w atmosferze głębokiego umiłowania sprawy Kościoła, stworzonej przez Gospodarzy, minęły te „Dni", które miały zaznajomić grono młodej inteligencji z myślą katolicką.

Dn. 30.V. zjazd rozpoczął się nabożeństwem w kaplicy, odprawionej przez ks. prałata Baranowskiego, który też wprowadził uczestników swem przemówieniem w ducha i intencje „Dni". Następnie ks. prof. Kazimierz Kowalski z Gniezna mówił o „Bogu", popołudniu dr. Karol Górski o „Sensus catholicus". Dn. 31.V. mec. Sławski wygłosił referat o prawie małżeńskiem, popołudniu ks. prof. Seweryn Kowalski z Poznania mówił „o Kościele". Dzień 1.VI. przeznaczony był na zagadnienia praktyczne, referaty wygłosili mec. dr. F. Górnicki o typie nowoczesnego katolika, oraz radca St. Kucharek o Akcji Katolickiej. W dn. 2.VI. rano mówił ks. prof. Kazimierz Kowalski o sprawiedliwości i miłości w życiu społecznem, popołudniu mec. K. Dziembowski o korporacjonizmie, przyczem koreferentem był mgr. Januszkiewicz. Dyskusja z braku czasu została przerwana.

Ożywiona dyskusja, która trwała nadal przy posiłkach i w wolnych chwilach, posłużyła do pogłębienia wyników pracy. Ogólnie wynik tego kursu, który dla wielu uczestników był pierwszem zetknięciem z całą głębią katolicyzmu, można określić jako dobry. Szczególną zasługę mają tu pp. Dziewulscy, którzy nie szczędzili starań i wysiłków, otaczając uczestników warunkami pracy zupełnie niezwykłemi, oraz Stow. Mężów, które całość kursu zorganizowało. W dn. 2.VI. odwiedził zjazd ks. biskup. Dymek, a J. E. ks. Prymas nadesłał list, błogosławiąc uczestnikom. Katolicki Poznań uczynił wielki krok naprzód. *Uczestnik.*

Międzynarodowy Kongres Pań Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo. W dniach od 21—26 maja b. r. odbył się w Budapeszcie Kongres ogólnoświatowy Pań Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo. Mimo ogólnie ciężkich warunków przybyły przedstawicielki jedenastu państw, w których stowarzyszenia rozwinęły swoją działalność, z innych krajów, z których delegatki nie mogły przybyć, nadesłano pisemne usprawiedliwienia. Nie mówiąc o Węgrzech, najsilniej reprezentowane były Włochy (70 osób), następnie Francja (20 osób), Polska (9 osób). Poszczególne delegatki przybyły z Ameryki, Anglji, Belgji, Hiszpanji, Austrji, Niemiec, Rumunji. Kongres, mając za zadanie omówienie

spraw, dotyczących działalności Stowarzyszeń św. Wincentego à Paulo, skupił równocześnie cały świat katolicki Węgier. Tak w uroczystem wstępnem nabożeństwie w Bazylice, jak i inauguracyjnem posiedzeniu w ogromnej sali „Reduty”, wzięli liczny udział najwyżsi przedstawiciele władz kościelnych z ks. Prymasem Węgier na czele, oraz przedstawiciele władz świeckich rządowych i samorządowych i liczne rzesze wiernych ze wszystkich warstw społecznych.

Do programu dni Kongresu włączona była bardzo pięknie przygotowana Akademja ku czci św. Elżbiety z podniosłemi przemówieniami ks. Prymasa i przybyłych przedstawicieli obcych państw, wygłoszonemi w ich ojczystym języku, tłumaczonym następnie w skróceniu na język węgierski. Dopełnieniem programu było bardzo gorące przemówienie przedstawicieli Akcji Kat. węgierskiej, zachęcające bardzo licznie zebraną młodzież do wstępowania w ślady apostołki miłosierdzia św. Elżbiety i wielkiego organizatora Miłosierdzia, św. Wincentego. Prawdziwą okrasą tej podniosłej uroczystości był doskonały chór dziewcząt w malowniczych narodowych strojach. Na zakończenie uroczystości ku czci św. Elżbiety było przedstawienie w teatrze, dane przez młodzież szkolną, ilustrujące ważniejsze chwile z życia Świętej.

Obrady Kongresu były jakby przeglądem prac stowarzyszeń w ciągu ubiegłych pięciu ostatnich lat. W myśl haseł rzuconych na Kongresie w Paryżu w r. 1930, składane sprawozdania wykazywały wzmożoną pracę młodego pokolenia, zwłaszcza we Włoszech i we Francji. O ile potrzeby roku 1930 wymagały szczególnego omawiania obowiązku osobistego odwiedzania ubogich, to w obecnych zebraniach obowiązek ten, jako już ogólnie dostatecznie zrozumiany, nie był wysuwany na plan pierwszy. Główny nacisk stawiano na zwrócenie się do pierwszego okresu akcji Stowarzyszeń św. Wincentego — na wieś.

Jak sprawozdanie Generalnej Sekretarki Rady Głównej w Paryżu wykazało, rozwój Stowarzyszeń w ostatnim okresie jest najsilniejszy w Polsce i ma poza zasadniczem zadaniem, odwiedzania ubogich w ich domach, największą różnorodność działania, jak też i największe zrozumienie prawdziwego ducha św. Wincentego.

Referat, przyznany Polsce „O pracy Stowarzyszeń na wsi”, wzbudził ogólne i poważne zainteresowanie. Do ciekawych o specjalnej treści sprawozdań należało sprawozdanie z Anglji, gdzie Stowarzyszenia pracują tylko w wielkich miastach i opiekują się wyłącznie katolicką młodzieżą uniwersytecką.

Stowarzyszenie w Meksyku i Hiszpanji jest wybitnie owiane duchem apostolskim i dużą rolę odgrywa w pracy duszpasterskiej. We Francji bardzo pięknie i miło o nastroju serdecznym, rodzinnym, ułożyła się współpraca młodych ze starszemi Paniami Miłosierdzia. Młode panienki (Louisettes) mają w wyłącznej opiece staruszków po parafjach. Same zdobywają dla nich potrzebne zapomogi i otaczają ich tkliwą opieką z dużym wpływem moralnym. We Włoszech jest na wielką skalę, ale trochę szablonowo, zorganizowana w Stowarzyszeniach św. Wincentego młodzież żeńska wszystkich warstw społecznych. Pracują zupełnie samodzielnie, bez kontaktu ze starszemi. W Rumunji niedawno założone Stowarzyszenia Pań Mił. wykazują pracę pojętą w prawdziwym duchu św. Wincentego.

Wszystkim zebraniom Kongresu przewodniczył o. Souvay, Generał ks. ks. Misjonarzy. W obradach brało udział liczne grono Sióstr Miłosierdzia i ks. ks. Dyrektorów poszczególnych Stowarzyszeń.

Z przedstawionych sprawozdań, jak też i prywatnych rozmów wynikało, że we wszystkich państwach, trzeba walczyć z temi samemi trudnościami, wynikłemi z ogólno światowego kryzysu ekonomicznego. Wszędzie wstrzymano albo bardzo ograniczono subwencje rządowe i samorządowe. Wszędzie brak funduszów. Wszędzie rozszerza się opieka społeczna i mniej lub więcej trudne ustosunkowanie się do niej Stowarzyszeń. Prawie wszędzie z mniejszem lub większem zrozumieniem istnieje współpraca z rozwijającą się Akcją Katolicką.

Stowarzyszenie na Węgrzech rozwija się bardzo intensywnie i ma wielkie zasługi w walce tak pięknie zgniecionego przed laty bolszewizmu. Mając bardzo podobne do Polski warunki gospodarcze zainteresowało się w szczególniejszy sposób działalnością

naszych Stowarzyszeń wiejskich, których początki mają już także u siebie.

Na zakończenie obrad zostały przedstawione wnioski do przeprowadzenia przez Radę Główną w Paryżu, a zmierzające do rozszerzenia i pogłębienia działalności Stowarzyszeń w świecie katolickim. Następny Kongres ma się odbyć za 5 lat w kraju wyznaczonym przez ks. Kardynała — Protektora, o którego wyznaczenie ma prosić Stolicę św. Rada Główna.

Z wielką wdzięcznością musimy podnieść doskonałą organizację Kongresu i ujmującą gościnność Stowarzyszenia Peszteńskiego, które z prawdziwie siostrzaną serdecznością zajmowało się poszczególnemi Delegacjami. Ze specjalnie może większą sympatją odnoszono się do najbliższej sąsiadki—do Polski. Bardzo ciekawie i starannie przeprowadził też Komitet zwiedzanie miasta i jego przepięknych okolic.

Do omówienia Kongresu pozwalam sobie dodać ogólne z całej Polski zestawienie, oparte na zeszłorocznych sprawozdaniach. Stowarzyszeń mamy około 600, członkiń czynnych 9,750, wspierających 32,330. Osób w stałej opiece pozostaje 34,740. Dochody wynosiły 1,831.430 zł. Rozchody 1,650.260. Pozatem pozostają bardzo liczne ofiary w naturze, na których zwłaszcza opierają się Stowarzyszenia wiejskie i w małych miasteczkach.

Stowarzyszenia poza opieką nad ubogimi i chorymi, prowadzą przytułki dla starców, sierocińce, ochronki, kolonje i półkolonje dla dzieci — warsztaty pracy jak szwalnie, trykotarnie, guzikarnie. Subwencjonowane przez władze samorządowe w kilku miejscowościach prowadzą Stowarzyszenia kuchnie dla bezrobotnych i ubogich. Dla krzewienia obowiązku Miłosierdzia chrześcijańskiego, Stowarzyszenia urządzają kursy charytatywne, Dni Miłosierdzia i Dni Chorych. W ostatnich trzech latach Stowarzyszenia zaczynają się rozwijać w gminach czysto wiejskich—liczymy ich obecnie około 60-ciu.

Kazimiera Skwarczyńska.

OCENY KSIĄŻEK I WZMIANKI.

Pius XI, *Encyklika o odnowieniu ustroju społecznego.* Poznań 1935, s. 156.

W miarę postępu reform społecznych, dokonywanych współcześnie niemal we wszystkich krajach pod naciskiem wzbierającej coraz bardziej fali kryzysu, znaczenie i powaga encykliki „Quadragesimo anno" wzrasta niepomiernie. Okazało się, że obecnie duch czasu wymaga, aby pójść w kierunku zmian społecznych, zaleconych przez Piusa XI, jeśli pragnie się szczerze podźwignąć gospodarkę światową z ruiny, a stosunki współżycia ludzi przepoić zasadami zgodnej współpracy dla dobra powszechnego. Idea korporacyjnej formy ustroju zyskuje coraz więcej zwolenników już nietylko w gronie uczonych teoretyków, lecz również w szeregach działaczy społecznych, którzy w jej realizacji widzą ratunek dla równowagi społeczno-gospodarczej zachwianej tam, gdzie przyjęły się w praktyce liberalne, lub socjalistyczne zasady gospodarowania.

Słusznie więc uczyniła Rada Społeczna przy Prymasie Polski, publikując, jako pierwsze swe wydawnictwo pod wyżej podanym tytułem, tekst łaciński i polski encykliki „Quadragesimo anno" w tłumaczeniu i z komentarzami ks. dr. J. Piwowarczyka. Zapewne nowe opracowanie encykliki, skolei drugie, przyczyni się w dużym stopniu do spopularyzowania katolickiego programu przebudowy społecznej wśród inteligencji przedewszystkiem, oraz wśród szerokich mas ludowych, którym głosi radosną nowinę — wyzwolenia proletarjatu. Słowo wstępne p. t. „Przemiany społeczne"! napisał do tego pięknego wydania J. Em. X. August Kardynał Hlond.

Zwierzchnik Kościoła katolickiego w Polsce stwierdza, że katolicyzm w naszym kraju, pochłonięty wewnętrzną przebudową, mało zajmował się zagadnieniem przeobrażeń społecznych, co dawało pozory reakcyjnego ustosunkowania się jego do sprawy odnowienia ustroju. Publikacje Rady Społecznej przy Prymasie Polski położą niewątpliwie kres temu szkodliwemu mniemaniu, a w pierwszej linji czyni to pierwsza książka Rady, zawierająca encyklikę „Quadragesimo anno", „stanowiącą katolicki kodeks etyki socjalnej i punkt zwrotny katolickiej nauki społecznej".

„Ustrój społeczny wymaga bezwzględnie naprawy — głosi Prymas. — Do tego wniosku zmusza fakt, że na arenie społecznej figuruje już jako stałe zjawisko proletarjat żyjący w niezasłużonej beznadziejnej nędzy i że w podziale własności zachodzą różnice rażące ... Trzeba wkońcu zrozumieć, że warunki, w których żyje proletarjat, są hańbą społeczną naszych czasów, że współżycie ludzkie nie może się zasadzać na egoizmie, na przemocy bogatych i przeżytkach feudalnych, lecz na chrześcijańskiem prawie sprawiedliwości i miłości, godności ludzkiej i braterstwa. Obywatele muszą uznać etyczną i społeczną konieczność zmian, muszą mieć wiarę w ich treść i formę i muszą je chcieć realizować. Wtedy powiedzie się przebudowa i spełni swe zadania".

Sprawa postawiona jest jasno i zdecydowanie. Oczywiście, jeśli ludzkość nie chce błądzić po manowcach, idąc za wskazaniami reformatorów głoszących neopogańskie teorje, musi wkroczyć na właściwą drogę naprawy struktury społecznej świata w myśl zaleceń Stolicy Apostolskiej. Czas najwyższy w tym duchu urabiać opinję społeczną. Taką rolę spełnia książka „O odnowieniu ustroju społecznego", niechaj więc znajdzie się w ręku katolików pracujących na niwie społecznej, aby w swej akcji mieli prosto wytyczony kierunek zmierzania do właściwego celu. Obowiązkiem jest walka o katolicki ustrój.

E. A. Krawczyk.

O. J. Woroniecki O. P., *Pełnia modlitwy, Studjum teologiczne dla inteligencji,* wyd. 2, Poznań—Warszawa—Wilno—Lublin, 1934, s. 142.

Prace o. Woronieckiego nie potrzebują polecenia, gdyż najlepszem poleceniem jest ich wartość. To należy powiedzieć także o niniejszem studjum. A fakt, że konieczne stało się drugie wydanie, dowodzi, że i publiczność należycie oceniła pracę tę, świadczy to również, że istnieje u nas potrzeba wydawania gruntownych rozpraw teologicznych w ujęciu, przystępnem dla szerszego ogółu.

Z prawdziwem znawstwem i z właściwą sobie jasnością przedstawia Autor znaczenie i doniosłość modlitwy w doskonałem życiu chrześcijanina, uzasadnia obszernie konieczność modlitwy, omawia jej warunki i właściwości. Słusznie zwraca o. Woroniecki uwagę na konieczność zerwania z fideizmem i pogłębiania wiedzy religijnej, gdyż to dodatnio wpłynie na rozwój życia modlitwy. Czy u nas to wkrótce nastąpi? Zależeć to będzie zapewne w wielkiej mierze choć nie wyłącznie, od duszpasterzy wogóle, a szczególnie od ks. ks. prefektów szkół średnich. Pogłębienie to będzie też trudne bez odpowiedniej literatury teologicznej, którąby omawiała gruntownie i jasno różne kwestje teologiczne, tak jak omawia o. Woroniecki w niniejszej pracy zagadnienie modlitwy. *Ks. A. Słomkowski.*

O. Jacek Woroniecki, *U podstaw kultury katolickiej.* Poznań 1935. Z cyklu „Kultura katolicka" t. 7, s. 247, cena zł. 5.

Za podstawy kultury katolickiej w psychice jednostki i nastrojach społeczeństwa uważa o. Woroniecki t. z. „sensus catholicus" (zmysł lub instynkt katolicki), sporą dozę elementu umysłowego w religijności jednostki, oparcie norm obyczajowych jednostki i społeczeństwa na światopoglądzie religijnym, chrześcijańskie pojmowanie i przeżywanie małżeństwa, bliski stosunek katolika do eucharystji przez inteligentny udział w liturgji eucharystycznej, ducha miłości oraz radości w czynie akcji katolickiej i wychowanie ludzi do wydatnej ofiarności społecznej. Możnaby tych podstaw kultury katolickiej wyliczyć jeszcze więcej, ale wiemy, że zrozumienie i przejęcie się jedną z nich wirtualnie wprowadzi do duszy całą ich resztę. Przez mniej może dla ogółu zrozumiały „sensus catholicus" rozumie Autor: 1. realistyczny objektywizm

w czynnościach poznawczych i 2. t. z. uniwersalizm katolicki, który uważa, że poznawanie rzeczywistości jest funkcją całej ludzkości, czyniącej z pokolenia w pokolenie wysiłki poznawcze, a każda nowa generacja dodaje tylko swój dorobek do niewątpliwych zdobyczy przeszłości. Taki uniwersalizm sprzeciwia się indywidualizmowi w poznawaniu, który każe przekreślać prace badaczów przeszłości i wznosić nowe konstrukcje na coraz to innej podstawie myślowej. Element umysłowy, czyli solidna wiedza teologiczna, oparta o filozofję ścisłą i historyczno-krytyczne wiadomości o katolicyźmie, oto najlepsza dawka dla psychiki inteligencji polskiej, którą o anemję religijną przyprawiły duże dawki fideizmu, sentymentalizmu i indywidualizmu religijnego, tak obficie zaaplikowane przez wiek XIX. Zresztą każdy z problemów Podstaw Kultury Katolickiej jest arcyciekawy, aktualny oraz gruntownie opracowany przez artystę myśli i słowa, jakim jest o. Woroniecki. Miał on dane do napisania tej książki, bo zna doskonale niejako psychologję kultury obecnej i jej rozwojowych stadjów w historycznem ujęciu. Widziałem jak ta książka posłużyła już jako pomoc w nauce religji w kl. 7 i 8 gimn.: gorliwie ją tam czytano. Słyszałem, jak jeden z nauczycieli dziękował prefektowi swej szkoły za zachętę do odczytania Podstaw. Mówił: „Zacząłem i nie mogłem nie skończyć..." Ta książka może się podobać i swoje robić, bo, daleka od drobnych i spornych kwestyjek, roztrząsa problemy podstawowe, zastanawia, uczy i rozjaśnia. *Ks. Z. G.*

Ks. dr. Jan Bączek, *Podstawy wiary,* część I i II. Warszawa 1935. Katol. Tow. Wyd. „Kronika Rodzinna", s. 130 i 152.

Jak katolicy XX w. wyznajemy pełny oraz terminologicznie i pojęciowo wykończony system religijny. U jego podstaw leżą pewne zasadnicze rzeczywistości i fakty religijne, a niektóre z nich odległe od nas o lat blisko 2000. Za najbardziej podstawowe uznał autor: problem istnienia i istoty Boga, ewangelje jako źródła chrześcijańskiej nauki, osobę, naukę i cuda J. Chrystusa i to wielkie zjawisko religijne, jakiem jest Kościół Chrystusa. Zagadnienie Boga i ewangelji opracował ks. Bączek w omawianym tomie, Chrystusa i Kościół Jego opracuje zapewnie w tomie II. Na istnienie Boga przytacza argumenty filozoficzne, psychologiczne i historyczne. Wydaje mi się, że stanowczo za mało stron, bo 17 na 100 przeszło, poświęcił Autor omówieniu istoty Bożej. Pytanie, kim jest Bóg, ciekawi może ludzi więcej, niż sam fakt Jego istnienia. Sądzę, że o wewnętrznem życiu Boga, napisze ks. Bączek więcej przy rozważaniu postaci Chrystusa.

Autentyczność i nieskażoną treść ewangelij omawia Autor metodą historyczno-krytyczną. Podkreślam, że ks. Bączek uwzględnił na kilku stronach Polaków, którzy zwalczali historyczną wartość i natchniony charakter ewangelij i Pismo św. wogóle (Niemojewski, Szelągowski, Sokolnicki, Zakrzewski, Holtzwarth). „Podstawy" nie są dziełem naukowem, choć mają bardzo dużo materjału źródłowego i bibljografij. Stąd treść niezawsze płynie potoczyście,

lecz przemienia się czasem w łańcuch faktów i świadectw źródłowych. Przeczytanie tej książki wprowadzi katolików w historję naszej religji, umocni pewność wyznawanej wiary. Tomik pożądany w bibljotece towarzystw religijnych i organizacyj katolickich. Przy nauczaniu religji w szkole (dogmatyka, apologetyka) przyda się już na poziomie dawnej kl. V (dzisiejsza III).

Ks. Z. G.

Magister Thomas Doctor Communis, *Księga Pamiątkowa Międzynarodowego Kongresu Filozofji Tomistycznej w Poznaniu.* (28—30 sierpnia 1934), Studja Gnesnensia XII, Gniezno, 1935. 499 str.

Filozofja neoscholastyczna prze wciąż naprzód i zatacza coraz szersze kręgi. Daleko już jesteśmy od czasu, w którym okres filozofji tej pomawiano o dekadencję i uważano, że nie wniósł on żadnych trwałych wartości w dziedzinie myśli ludzkiej. Rozwijające się coraz bardziej badania nad filozofją scholastyczną wykazują dobitnie, że była to, jak się wyraził J. Em. Ks. Kard. Hlond w przemówieniu inauguracyjnem, „nie gra słów i formułek, lecz pełna treści i myśli filozofja, filozofja żywa i aktualna" że był „to wielki system filozoficzny, wszechstronny, okazały, podbijający swą głębią, jasnością, uzasadnieniem".

Kongres Filozofji Tomistycznej w Poznaniu miał za zadanie zapoznać polską inteligencję z filozofją neoscholastyczną. Niniejsza Księga Pamiątkowa ułatwi zapoznanie się z jej wynikami tym wszystkim, którzy w kongresie udziału brać nie mogli; zasługuje na szerokie rozpowszechnienie wśród inteligencji.

Referaty tworzą pewną całość, gdyż obracały się około zagadnień z dziedziny filozofji moralnej i społecznej. Niemożlwe jest w krótkiej recenzji wchodzić w szczegóły, wobec czego ograniczam się do podania tematów traktowanych: Ks. K. Michalski, Tomizm wobec współczesnej filozofji dziejów,— O. E. de Ròoy O. P., Les origines de l'èconomie actuelle, — O. R. Kremer C. SS. R., Ethique matérielle ou formelle — J. Maritain, L'idéal historique d'une nouvelle chrétienté — Mgr. A. Masnovo, La crisi pretomistica — Ks. P. Siwek T. J., Reinkarnacja i jej znaczenie etyczne w świetle filozofji— X. Wł. Korniłowicz, Rekolekcje społeczne — O. P. M. Haban O. P., Die vitalen und geistigen Werte des Sexuallebens — Ks. F. Świrski, Czystość życia małżeńskiego według nauki św. Tomasza — O. P. Pelletier O. P., De la connaissance de soi, norme de nos rapports avec Dieu et le prochain — O. H. Boskovic O. P., Reliatio artis ad moralitatem — Ks. K. Kowalski, Etyka społeczna św. Tomasza a współczesne problemy rasowe misyj zagranicznych — O. R. Garrigao — Lagrange O. P., Le sens du mystére chez saint Thomas — O. E. Szelżuj, O. F. M., Genèse de l'amour d'aprés saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure — A. Mycielski, Czem błądzi współczesna nam nauka prawa? — O. B. Lavand O. P., Le mariage du droit naturel selon saint Thomas d'Aquin — Ks. E. Chomrański T. J., Powrót do

podstawowych idej etyki tomistycznej ratunkiem we współczesnym kryzysie życia społecznego — L. Górski, La doctrine thomiste de la propriètè — Ks. J. Stepa, Le caractère total de l'Etat d' après saint Thomas d'Aquin — C. Strzeszewski, Zasada cen maksymalnych u św. Tomasza z Akwinu i jej zastosowanie w życiu ekonomiczno - społecznem — O. A. Górnisiewicz, Stanowisko św. Tomasza w kwestji żydowskiej — O. B. Czyrnek O. P., Optima regiminis forma iusta S. Thomani Aquinatem — Z. Włodkowa, Jak kobieta - polka może przyczynić się do rozwoju nauki katolickiej.

Jak widać choćby z samego spisu referatów, nie są tu omawiane problemy czysto teoretyczne, oderwane od życia, lecz kwestje, które w dobie obecnej są bardzo aktualne i których rozwiązania domaga się chwila obecna.

Ks. K. Kowalskiemu należy się szczere uznanie za staranne przygotowanie i zorganizowanie Kongresu Filozofji Tomistycznej i za trud, jaki wkłada w wydawnictwo „Studia Gnesnensia". *Ks. A. S.*

Ks. Kazimierz Wais, jako człowiek i filozof (1865 — 1934). Lwów 1935, s. 36 Nakładem Tow. Teol. we Lwowie.

Dnia 9 lipca 1934 r. zmarł ś. p. X. K. Wais, em. profesor filozofji chrześcijańskiej na wydziale teol. Uniwersytetu J. K. we Lwowie. Zebrani na jego pogrzebie przyjaciele postanowili uczcić i utrwalić pamięć Zmarłego. W Uniwersytecie J. K. odbyła się uroczysta żałobna Akademja, poświęcona pamięci tak zasłużonego profesora. Trzy przemówienia na Akademji, charakteryzujące poszczególne okresy działalności X. Waisa, oraz urywki z jego pamiętnika wydano w oddzielnej książeczce.

O działalności przemyskiej X. Waisa mówił X. Dr. S. Mornidłowski. X. Wajs urodził się w 1865 r. w Klimkówce na Podkarpaciu, jako syn rolnika - cieśli. W r. 1885, uzyskawszy maturę z odznaczeniem, wstąpił do Seminarjum Duch. w Przemyślu. W r. 1889 otrzymał święcenia kapłańskie i przez trzy lata pracował jako wikary. Studja filozoficzne odbywał w Innsbrucku i w Rzymie, gdzie się doktoryzował. W roku 1896 zostaje profesorem filozofji w seminarjum Duchownem w Przemyślu. Tam przebywa do r. 1909 prowadząc wykłady, pogłębiając swe studja i pisząc pierwsze dzieła naukowe: „Dziwy hypnotyzmu" i „Psychologię" (4 tomy).

O działalności X. Waisa we Lwowie, jaka się rozpoczęła powołaniem go na katedrę filozofji Uniwersytetu w r. 1909, referował X. Prof. A. Gerstman, uwydatniając jego zasługi naukowe i pedagogiczne. X. Wais cieszył się opinją dobrego profesora, był kilkakrotnie obierany dziekanem wydziału, przez kilka lat był rektorem seminarjum duchownego, a w najtrudniejszym okresie wojny — rektorem uniwersytetu lwowskiego. Na wszystkich tak trudnych i odpowiedzialnych stanowiskach odznaczał się obowiązkowością i sumiennością. Był dobrym kochanym człowiekiem i wzorowym kapłanem.

Charakterystykę X. Waisa, jako filozofa, podał X. Prof. Jan Stepa, jego uczeń i następca na katedrze: „Ks. Wais nie stworzył szkoły, nie zabły-

snął żadną sensacyjną nowością w filozofji, ale mimo to posiada wielkie zasługi dla rozwoju katolickiej myśli filozoficznej w Polsce, bo wniósł do niej pokaźny dorobek długiej, mrówczej pracy w postaci 30 dzieł i rozpraw, które stały się elementarzem filozoficznym na długie lata, bo bronił jej z nieustraszoną odwagą i dumą, bo ukochał prawdę i służył jej przez całe życie. Jego nazwisko ma zapewnione miejsce na kartach dziejów neoscholastycznej filozofji w Polsce" (str. 21).

Z pozostałych pamiętników Ks. Waisa ogłoszono kilka rozdziałów z różnych okresów jego życia. Rzucają one światło na piękny charakter tego kapłana - profesora.

Warto je wydać w całości, jako dokument życia wybitnego uczonego kapłana polskiego z tego czasu. Nie był on genjuszem, ani uczonym oryginalnym i twórczym, ale uosabiał wiele wartościowych przymiotów filozofa i kapłana. Żywił kult dla nauki, odznaczał się wyjątkową pracowitością i sumiennością, posiadał kryształowy charakter a przytem był zawsze kapłanem bez zarzutu. Piękna postać księdza Waisa godna jest obszernej monografji. *X. J. Pastuszka.*

K. Saryusz - Zaleska, *Św. Franciszek z Asyżu.* — **R. Jańczakowska,** *Św. Róża z Limy.* — **A. Szottowa,** *Św. Barbara.* — **Dr. L. Jeleńska,** *Św. Michał Archanioł.* — **M. Pachucki,** *Św. Krzysztof.* — **J. Birkenmaier,** *Św. Jan Chryzostom.* — **M. Pachucki,** *Św. Dominik.* — **S. Jeleński,** *Św. Anna,* Poznań—Warszawa—Wilno—Lublin. Księgarnia św. Wojciecha daje tutaj szerokiemu ogółowi dalszy szereg wydawanych przez nią postaci świętych. Nie było oczywiście możliwe Autorom na 30—32 stronach małego formatu dać przedstawić wyczerpująco życie świętego i dać jego charakterystykę. Atoli i w tych skromnych rozmiarach Autorzy starają się nas zapoznać, ze świętym, czasem nawet ze źródłami, na których opierają się nasze wiadomości o świętym. Żywoty te umożliwiają szerokiemu ogółowi zapoznanie się z postaciami świętych. *X.*

Anna Stanisławska, *Transakcyja albo opisanie całego życia jednej sieroty,* wydała Ida Kotowa. Nakład Polskiej Ak. Umiejętności. Kraków 1935.

Jest to ciekawy poemat, poraz pierwszy ogłoszony drukiem z rękopisu, odzyskanego z Rosji. Poemat pochodzi z 1685 r. Literacka jego forma nie jest świetna, treść jednak bardzo ciekawa. Autorka, wcześnie osierocona, utraciwszy w młodym wieku trzeciego męża, oddała się pobożnym i filozoficznym rozmyślaniom. W dużym, żałosnym poemacie zamknęła dzieje swego życia. Są one ciekawe same przez się, ponadto rzucają dużo światła na obyczaje i stosunki społeczno - prawne czasów Jana Sobieskiego. W młodym wieku, wbrew woli wydana przez surowego ojca zamąż za degenerata, przechodzi piekło udręczeń. Ledwie ojciec spostrzegł swój błąd i pragnął go naprawić, gdy śmierć zabiera go z tego świata. Majętna sierota znajduje się w sieci intryg teścia i macochy. Wreszcie król Sobieski bierze ją w opiekę i przeprowadza unieważnienie małżeństwa.

Trochę szczęścia znajduje w małżeństwie z podkomorzym lubelskim, Zbęskim, ale po kilku latach mąż wyrusza z królem pod Wiedeń i nie wraca. Silnie i szczerze maluje się w poemacie niepokój i rozpacz biednej kobiety. Książka, starannie wydana, poprzedzona wstępem I. Kotowej winna zaciekawić lubliniaków. Portret tej pierwszej autorki polskiej znajduje się na plebanji w Dysie pod Lublinem. Do książki dodano fotografję tego portretu, dzięki staraniom ks. dr. L. Zalewskiego. *Henryk Życzyński.*

Wydział Teologiczny Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie, 1918 — 1933, Lwów. Nakładem Wydziału Teol., U. J. K., 1934, 8⁰, s. 160.

Książka pragnie dać pogląd na działalność Wydziału Teol. U. J. K. w ciągu 15 lat jego istnienia w Polsce Odrodzonej. Jak stwierdza Rada Wydziału w przedmowie, czas ten należy do najpomyślniejszych okresów Wydziału, a może nawet jest to okres najpomyślniejszy od chwili jego istnienia. Znajdujemy tu krótką historję Wydziału Teologicznego od chwili założenia Uniwersytetu J. K. aż do ostatnich czasów. Szczegółowo przedstawiona jest organizacja Wydziału Teol. w Polsce Odrodzonej i dorobek naukowy profesorów, uwzględnione są nawet recenzje przez nich pisane. *X.*

Bułhak E., *Odpowiedź na krytykę tłumaczenia dzieł św. Dionizego Areopagity,* umieszczoną przez prof. U. J. ks. Michalskiego w Kwartalniku Filozoficznym w r. 1933 wydawanym przez Akademję Nauk w Krakowie, Warszawa, 1934, 8⁰, s. 18.

Treść tej broszury wynika z jej długiego tytułu. Autor podobnie jak w swem tłumaczeniu tak i tutaj broni autentyczności dzieł uważając za ich Autora św. Dionizego. Nie wchodząc w formę krytyki ks. Michalskiego i odpowiedzi p. Bułhaka, należy stwierdzić, że co do strony merytorycznej, to bezsprzecznie ma ks. Michalski rację. Teza broniona przez Autora nie da się utrzymać. *X.*

S. Marja Renata, *Sentire cum Ecclesia. Szkice liturgiczne.* Z przedmową Ks. Arcyb. Mańkowskiego. Nakładem Naczelnego Instytutu Akcji Katolickiej, Poznań 1934, s. VIII—250.

Łaciński tytuł „Sentire cum Ecclesia" oznacza czuć razem z Kościołem, przeżywać wielkie Tajemnice Boże w ciągu roku kościelnego, przejąć się sposobem działania i myślenia Kościoła, a w rezultacie umiłować przebogate, wewnętrzne życie Kościoła. Rozwijający się doskonale ruch liturgiczny na Zachodzie i w naszym kraju jest jednym z środków do tego, by zrealizować się w „Sentire cum Ecclesia". Książka wyżej wymieniona w zupełności odpowiada zadaniom ruchu liturgicznego.

Całość można podzielić na dwie części: ogólną i szczegółową. W pierwszej części rozdziały (1—4) poświęcone są ogólnym zasadom liturgji i głównym jej księgom: mszałowi i brewjarzowi. W drugiej części szczegółowej omówione są składowe części brewjarza (rozdz. 5—9) i mszału (10—13) oraz

w końcowych rozdziałach (14—22) przytoczone są najpiękniejsze formularze liturgiczne ważniejszych świąt roku kościelnego, łącznie z komentarzem do nich.

Książka S. M. Renaty jest niepośledniej wartości cegiełką w rozbudowującym się ruchu liturgicznym. Wszystkie rozdziały tej książki tchną głębokiem umiłowaniem, czcią i zrozumieniem dla oficjalnych modlitw Kościoła, wydobywają na światło dzienne nieprzebrane skarby, zawarte w liturgji.

Wielkie wykorzystanie źródeł, jak też literatury pierwszorzędnych powag w tej kwestji oraz jasne i jędrne ujęcie i przeprowadzenie myśli podnosi wartość książki „Sentire cum Ecclesia".

Można ją polecić nietylko miłośnikom liturgji, ale inteligencji katolickiej wogóle, zrzeszonej w różnych stowarzyszeniach religijnych.

Do rozpowszechnienia tej książki niech posłużą słowa zachęty wielkiego miłośnika liturgji Ks. Arcyb. Mańkowskiego, zawarte w przedmowie: „Niech wzdłuż i wszerz rozejdzie się po całym kraju, werbując coraz liczniejszych wielbicieli i wykonawców szczytnego hasła: Sentire cum Ecclesia".

Ks. Jan Fiuta.

Z KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO.

Wykłady uniwersyteckie dla duchowieństwa.

W dniach od 2 do 5 lipca b. r. odbyły się na K. U. L. Wykłady dla duchowieństwa. Podkreślić należy na wstępie, iż kurs mimo, że był po raz pierwszy urządzany, udał się w zupełności i zgromadził w sali wykładowej przeszło stu księży, którzy zjechali się z całej Polski. Dla ilustracji podamy ilość uczestników z poszczególnych diecezyj: sandomierska 8, podlaska 5, łomżyńska 4, warszawska 3, włocławska 3, poznańska 2, śląska 1, łucka 1, kielecka 1, pińska 1 i lubelska 64.

We wtorek 2 lipca, po uroczystem nabożeństwie, nastąpiło otwarcie Wykładów w obecności J. E. Ks. Biskupa Fulmana i J. E. Ks. Biskupa Sufragana Jełowickiego.

W czasie Wykładów wygłoszono 14 referatów, które zajęły się rozważeniem ogólnego tematu „Kościół". Referaty wyłożone przez naukowców i znanych działaczy katolickich wywołały wśród słuchaczy ogromne zainteresowanie i spotkały się z ogólnym aplauzem. Stały się one poważnym dorobkiem polskiej wiedzy katolickiej.

W czasie kursu panowała serdeczna atmosfera towarzyska. W trzecim dniu Wykładów odbyło się w salonach rektorskich zebranie towarzyskie, które zaszczycił swą obecnością J. E. Ks. Biskup Fulman. Miły nastrój zebrania pogłębił jeszcze bardziej wzajemne zżycie się uczestników kursu i związał ich serdeczną przyjaźnią z uczelnią lubelską.

Pierwszy kurs udał się znakomicie i mamy nadzieję, że zapoczątkował on stałą instytucję corocznych Wykładów Uniwersyteckich dla Duchowieństwa.

Uczestnik.

Nowe prace Towarzystwa Naukowego K. U. L.

W ciągu drugiego półrocza roku akad. 1934/35 Tow. Naukowe K. U. L. wydało dwie nowe książki.

Jedną napisał X. Dr. Henryk Insadowski, prof. K. U. L., p. t. „Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo". Dzieło to liczy 335 stron, cena 8 zł. Przedmowę do niego napisał Dr. Rafał Taubenschlag, profesor Uniwersytetu Jagiellońskiego. Recenzję dokładną książki podał X. prof. Dr. Wiślicki w numerze czerwcowym Prądu.

Druga praca Towarzystwa to „Polityczna publicystyka w dobie Cezara i Augusta" prof. Mieczysława St. Popławskiego, s. 305, cena 7 zł.

Książka prof. Popławskiego spotkała się z ogromnie przychylną opinją świata naukowego, z wielkiem zwłaszcza uznaniem o niej wyrażał się w „Czasie" prof. T. Sinko, uczony i znakomity znawca literatury klasycznej w Polsce.

Dzieło zostało wydane z zasiłku Funduszu Kultury Narodowej.

Rozprawy doktorskie.

Towarzystwo Naukowe przystąpiło również do wydawania prac doktorskich. Pierwsza z nich ukazała się już z druku, jest to ks. Emila Webera „De fracibus domini necnon de identitate Iacobi fratris domini cum apostolo Iacobo Alpahaei".

Wybory do władz akademickich K. U. L.

W czerwcu b. r. w myśl ustawy o szkołach akademickich odbyły się doroczne wybory dziekanów. Na wydziale prawa i nauk społ.-ekonomicznych wybrany został ks. prof. Jan Wiślicki, dawny prodziekan, a prodziekanem został p. prof. Witold Krzyżanowski. Na wydziale humanistycznym wybrano ponownie p. prof. Henryka Życzyńskiego, zaś prodziekanem pozostał w dalszym ciągu p. prof. Mieczysław Popławski. Na wydziale teologicznym dziekanem został ks. prof. Hubert Hoemaeker. prodziekanem ks. prof. Antoni Słomkowski, zaś na wydziale prawa kanonicznego dziekanem wybrano ks. prof. Jana Rotha.

Nowy rok akademicki.

Egzaminy w terminie jesiennym odbędą się w ostatnim tygodniu września. Rok akademicki 1935/36 rozpocznie się w dniu 8 października.

Przedstawiciele Senatu K. U. L. w zebraniu okręgowem lubelskiem.

Zgodnie z ordynacją wyborczą do sejmu w zebraniu okręgowem, wysuwającem kandydatów do sejmu, mają zasiadać przedstawiciele senatów szkół akademickich po trzech ze szkół wielowydziałowych. Senat K. U. L. delegował na zebranie okręgu lubelskiego trzech przedstawicieli: p. prof, D-ra Leona Białkowskiego, prorektora, p. prof. Mieczysława St. Popławskiego, prodziekana wydziału humanistycznego i p. prof. D-ra. Jana Kamińskiego

Lista członków Towarzystwa Przyjaciół Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego zapisanych od dn. 25.V. do 28.VII. 1935 r.

I. Członkowie założyciele.

1. Ks. Ignacy Troska w Szudziałowie.

II. Członkowie dożywotni.

1. Ks. Prob. Dr. Kosiński Wacław w Radomiu.

III. Członkowie wspierający.

1. Ks. Biliński Andrzej w Nowym Sączu.
2. J. Franaszek S. A. w Warszawie.
3. Ks. Górski Ludwik w Wielichowie.
4. Ks. Prał. Korniłowicz Władysław w Warszawie.
5. Ks. Inf. Lipiński Aleksander w Janowie Podl.
6. Prof. Martyniak Czesław w Lublinie.
7. Ponikiewski Stefan w Drobninie.
8. J. E. Ks. Bp. Sokołowski Czesław w Siedlcach.

IV. Członkowie zwyczajni.

1. Adamczyk Zygmunt w Lublinie.
2. Ks. Prob. Bogacki Wincenty w Zuzeli.
3. Ks. Dziek. Chodyko Aleksander w Białymstoku.
4. Ks. Cieślik Stanisław w Lublinie.
5. Ks. Prob. Duchiewicz Roman w Krynicy-Zdrój.
6. Dr. Dziemski Bolesław w Lublinie.
7. Ks. Harasimowicz Henryk w Wilnie.
8. Ks. Prał. Humnicki Henryk w Pińsku.
9. Inowrocław — Wydział Powiatowy.
10. Ks. Kisielewski Leopold w Żywcu.
11. Ks. Prob. Kowrecki Kazimierz w Połoneczce.
12. Kwiatkowski Stanisław we Włocławku.
13. Ks. Leśniewski Karol w Przysuchej.
14. Ks. Prob. Łopaczewski Stanisław w Konarach.
15. Ks. Machnikowski Jan w Tomaszowie Maz.
16. Ks. Prał. Modzelewski Adolf w Płocku.
17. Ks. Prob. Olszewski Zygmunt we Włocławku.
18. Ks. Opoka Jakób w Brzesku.
19. Ks. Prob. Potempa Wiktor Filip w Grabienicach.
20. Prezes Sekutowicz Bolesław w Lublinie.
21. Stanisławów — Zarząd miejski.
22. Ks. Prob. Sulatycki Paweł w Markowej
23. Turno Stanisław w Poznaniu.
24. Ks. Prob. Ufniarski Stanisław w Żarkach.
25. Ks. Wieczorek Jan w Radziejowie Kujawskim.
26. Ks. Wilk Stanisław w Łodzi.

KRONIKA Z. P. I. K.

Sprawozdanie z pierwszego roku pracy Koła Zw. Pol. Int. Kat. w Białymstoku (r. 1934/35).

Koło zostało zorganizowane przez Ks. Aleksandra Syczewskiego, jako członka Związku P. I. K., na podstawie upoważnienia Ks. Dr. A. Szymańskiego, Rektora K. U. L., Prezesa Zarz. Gł. i zarejestrowane w miejscowem Starostwie 4.IV.1934 r.

Prezesem był p. magister Lutostański Marjan, Vice - prezesem — P. inż. Choroszucha Antoni, Sekretarzem — p. prof. Węsław Lucjan i Skarbnikiem — p. Krajewski Wincenty.

I. Wewnętrzna praca Koła była realizowana przez: 1. zebrania ogólne co 3 tygodnie, których treść stanowiły a) referaty na tem. następ. „Inteligencja a współczesny ruch katolicki". „Źródła kryzysu w świetle etyki katolickiej", „Liga Obrony Praw Człowieka", „Małżeństwo w świetle nauki katolickiej", „Laicyzacja małżeństwa w czasach nowożytnych i jej skutki", „Średniowiecze a teraźniejszość". b) „Wiadomości bieżące" z życia religijno-społecznego i naukowego, referowane na każdem zebraniu. c) „Głosy prasy" godniejsze uwagi (również wydawnictwa) d) Dział religijny (zagadnienia aktualne) 2. Koło zorganizowało dla swoich członków czytelnię okrężną pism, prenumerowanych przez Zarząd w liczbie jedenastu, nadchodzących na ręce Ks. A. Syczewskiego i puszczanych w obieg w ustalonym porządku (Przegląd Powszechny, Przegl. katolicki 2 egz., Prąd, Pro Christo, Rodzina Polska, Tęcza, Sodalis Marianus, Młodzież Katolicka, Misje Kat., Wiadomości Kat. i t. p.) 3. Organizujemy bibljotekę własną odpowiedniej treści (brak zupełny tego mocno się odczuwa); uzbierano paręset zł. i trochę książek. 4. Członkowie wpłacają składki roczne w wysokości 6 zł. i jednorazowo wpisowe 1 zł.

II. Zewnętrzna praca Koła ograniczała się do: 1. zorganizowania paru odczytów dla szerszej publiczności, 2. udziału w zjeździe Regjonalnym w Kielcach przez swego delegata, 3) organizowanie ezytelni publicznej katolickiej i 4. Sodalicji Marjańskiej Panów, 5) udziału w pracy w Akcji Katolickiej.

Członków rzeczywistych mamy 15, sympatyków współpracujących ponad 30.

Preliminarz budżetowy na r. 1935/36 przewiduje wydatki na sumę 459 zł. wpływy — 493 zł.

REDAKTOR I WYDAWCA
X. Dr. A. SZYMAŃSKI

REDAKTOR ODPOWIEDZIALNY
A. FLORKIEWICZ

DRUKARNIA PAŃSTWOWA LUBLIN.